Serie de Manuales de Teología

Antropología teológica fundamental

Alejandro Martínez Sierra



Antropología teológica fundamental

Alejandro Martínez Sierra

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

PLAN GENERAL DE LA SERIE

Teología fundamental

3 *Dios, horizonte del hombre,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
5 *Patrología,* R. Trevijano (publicado)
9 *Historia de la Teología,* J. L. Illanes e I. Saranyana (publicado)
14 *Introducción a la Teología,* J. M.ª Rovira Belloso (publicado)
19 *Fenomenología y filosofía de la religión,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
Teología de la revelación y de la fe, A. González Montes

Teología sistemática

1 *Teología del pecado original y de la gracia,* L. F. Ladaria (publicado)
10 *Mariología,* J. C. R. García Paredes (publicado)
16 *La pascua de la creación,* J. L. Ruiz de la Peña (publicado)
18 *Eclesiología,* E. Bueno de la Fuente (publicado)
El misterio del Dios trinitario, S. del Cura
24 *Cristología,* O. González de Cardedal (publicado)
26 *Antropología teológica fundamental,* A. Martínez Sierra (publicado)

Teología sacramental

2 *Penitencia y Unción de enfermos,* G. Flórez (publicado)
4 *Tratado general de los sacramentos,* R. Arnau García (publicado)
6 *La liturgia de la Iglesia,* J. López Martín (publicado)
11 *Orden y ministerios,* R. Arnau García (publicado)
12 *Matrimonio y familia,* G. Flórez (publicado)
22 *Bautismo y Confirmación,* I. Oñatibia (publicado)
23 *Eucaristía,* D. Borobio (publicado)

Teología moral

8 *Moral fundamental,* J. R. Flecha Andrés (publicado)
15 *Moral socioeconómica,* A. Galindo (publicado)
Moral de la persona, J. R. Flecha Andrés
Moral sociopolítica, R. M.ª Sanz de Diego

Teología pastoral y espiritual

7 *Teología espiritual,* S. Gamarra (publicado)
13 *Teología pastoral,* J. Ramos Guerreira (publicado)
Pastoral catequética, A. Cañizares

Historia y arte

17 *Arqueología cristiana,* J. Álvarez Gómez (publicado)
20 *Historia del arte cristiano,* J. Plazaola (publicado)
21 *Historia de las religiones,* M. Guerra Gómez (publicado)
25 *Historia de la Iglesia.* I: *Antigua,* J. Álvarez Gómez (publicado)
Historia de la Iglesia. II: *Media,* J. Sánchez Herrero
Historia de la Iglesia. III: *Moderna,* J. García Oro
Historia de la Iglesia. IV: *Contemporánea,* J. M.ª Laboa

ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL

POR

ALEJANDRO MARTÍNEZ SIERRA, S.J.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2002

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN

Siguiendo el proyecto de los manuales teológicos de la colección *Sapientia fidei* he compuesto este manual, que lleva por título *Antropología teológica fundamental.* Abarca tres partes: creación del mundo, del hombre y de los ángeles y demonios.

Aparentemente pueden parecer tres temas desligados entre sí agrupados artificialmente bajo un título general. Tradicionalmente se estudiaban en el tratado dogmático *De Deo creante.* La línea conductora era, como ya advierten algunas profesiones de fe, la acción creadora de Dios.

La denominación moderna de *Antropología teológica fundamental* no se debe a un cambio caprichoso, para revestir lo viejo con un ropaje superficial nuevo. El misterio del hombre es hoy objeto de un estudio pormenorizado en la cultura moderna. De ahí los variados apellidos que recibe la antropología. Responde todo ello al diálogo interdisciplinar. La teología ha sido llamada a participar en esta tarea. Su visión tiene una particularidad. Examina al hombre desde la fe. Si la revelación cristiana lleva al conocimiento de Dios más allá de lo que la razón humana puede alcanzar, algo similar puede afirmarse respecto del hombre. El concilio Vaticano II afirmó que en la encarnación Dios se puso al lado de cada hombre y descubrió al propio hombre la grandeza de su dignidad. «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22).

Conocer el fin es necesario para llegar al conocimiento de una cosa. Porque el fin condiciona los componentes del objeto y ayuda a su comprensión. Si la teología conoce el fin intrínseco del ser humano, tiene un observatorio privilegiado para conocer al hombre. Es consiguientemente deber suyo intervenir en el diálogo interdisciplinar y aportar razonadamente sus conocimientos antropológicos desde su propia metodología. Ésta es la razón de ser de la Antropología teológica.

No es cometido de este manual dar una visión completa del hombre desde la fe. A él se le han encomendado sólo los puntos básicos o fundamentales de la Antropología teológica. Otros manuales se ocuparán del resto.

El hombre es una creatura y como tal pertenece al mundo que le rodea. Por eso la consideración de esta característica fundamental implica el estudio de la creación de todas las creaturas. Se puede afirmar que el estudio del cosmos es ya un estudio del ser humano en su condición de creatura.

Pero las cosas y el hombre no son el todo de la creación. La fe descubre la existencia de otros seres: ángeles y demonios, creados por el mismo Creador. Si la razón prescinde de ellos, porque los desconoce, no así la teología, ya que tanto los ángeles como los demonios intervienen en la historia de la salvación. Por eso, en una Antropología teológica no se puede prescindir de ellos sin mutilar la consideración global acerca del hombre. Las profesiones de fe más antiguas los mencionan en la primera parte: «creador de todo lo visible e invisible».

Relegados en algunos tratados teológicos, la angelología y demonología hoy vuelven a ocupar el puesto que les corresponde.

Se trata de un manual, no de un tratado de Antropología teológica. La diferencia es clara. Un tratado tiene toda la amplitud que su autor quiera darle. En él el autor puede aportar todos sus conocimientos sobre la materia e incluso sus propias lucubraciones, aunque se salgan de lo común.

Un manual está dirigido a alumnos, que van a ser introducidos en el estudio de una materia para ellos desconocida. Si se trata de un manual de teología católica, su contenido ha de ser muy preferentemente la doctrina común aceptada por la Iglesia. En él se ejerce el *munus docendi,* con que se autoriza al profesor a enseñar en la Iglesia.

El manual ha de ser breve, claro y completo. Que el alumno encuentre en él lo que la Iglesia enseña y profesa. Si se tiene en cuenta el plan de estudios en las Facultades de teología de seis semestres para el curso institucional y cuatro para los cursos de la especialidad, ha de reservarse a éstos la ampliación de los conocimientos adquiridos en el período institucional. Dado que al alumno le escasea el tiempo para el estudio, habida cuenta de las muchas asignaturas que cada semestre ha de estudiar, la concisión y la claridad son una exigencia ineludible para su formación.

La antropología teológica fundamental se relaciona ampliamente con la antropología filosófica. Doy por conocida esta asignatura en los estudios filosóficos y en consecuencia he procurado evitar todo lo que sepa a repetición de lo ya sabido. Con todo, los hilos están tan trenzados que no es posible separarlos del todo.

Cada tema va precedido por una breve bibliografía. Con ella y las referencias en las notas el alumno podrá ampliar sus conocimientos. He procurado que la bibliografía esté escrita en idiomas que presu-

miblemente pueda conocer el alumno. Las citas amplias en las notas tienen como finalidad facilitar al lector el contacto con autores de prestigio, que han tratado la misma materia. En la bibliografía general encontrará el lector los datos necesarios para identificar y comprobar las citas y las referencias del texto.

Agradezco a la Facultad de Teología de Burgos la gentileza de permitirme echar mano de mi *Antropología Teológica I* publicada bajo sus auspicios.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AGUILAR, C.-RUBIO, F. G., *El libro de Satán. Todo lo que hay que saber sobre el culto al diablo* (Madrid 1999).

AGUILAR, C.-SCHREIBER, M., *L'uomo imagine di Dio. Principio e elementi di sintesis teologica* (Roma 1987).

ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano* (Barcelona 1969).

AMATO, A.-MARCONCINI, B.-ROCHETTA, C.-FIORI, M., *Angeli e demoni. Il drama della storia tra il bene e il male* (Bolonia 1992).

AMORTH, G., *Habla un exorcista* (Barcelona 1998).

ARMENDÁRIZ, L. M., *Hombre y mundo a la luz del Creador* (Madrid 2001).

ARREGUI, J. V.-CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad* (Madrid 1991).

AUER, J., *El mundo, creación de Dios* (Barcelona 1979).

AUZOU, G., *En un principio Dios creó el mundo* (Estella 1979).

BALDUCCI, C., *Il diavolo... esiste e lo si può riconoscere* (Casale Monferrato 1988).

— *El diablo* (Santa Fe de Bogotá 1994).

— *Adoratori del diavolo e rock satanico* (Casale Monferrato 1991).

BASEVI, C., *Teología del cuerpo y de la sexualidad* (Madrid 1991).

BASTI, G., *Il raporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza* (Bolonia 1991).

BEINERT, W., *Christus und der Kosmos* (Friburgo-Basilea-Viena 1974).

BERZOSA, R., *Como era en el principio. Temas claves de antropología teológica* (Madrid 1996).

BONSIRVEN, J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* I (París 1934).

BOUYER, L., *Cosmos* (París 1982).

CARBALLAL, M.-CARRIÓN, G., *El diablo. El síndrome del maligno* (Madrid 1990).

CASCIARO, J. M.ª-MONFORTE, J. M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia* (Pamplona 1992).

CERBELAUD, D., *Le diable* (París 1997).

COLOMER, E., *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y teología de Teilhard de Chardin* (Barcelona 1974).

CORETH, E., *Qué es el hombre. Esquema de una antropología filosófica* (Barcelona 1985).

CORTÉS, J. B.-GATTI, F. M., *Proceso a las posesiones y exorcismos* (Madrid 1978).

DANIÉLOU, J., *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église* (Chevetogne 1951).

DÍEZ MACHO, A., *La resurrección de Jesucristo y del hombre en la Biblia* (Madrid 1977).

DI NOLA, A., *Il diavolo* (Roma 1994).

DUQUOC, CH., «Hombre, imagen de Dios», en DCT I, 485-493.

ERRANDONEA, J, *Edén y paraíso* (Madrid 1966)
FABRO, C, *Introducción al problema del hombre La realidad del alma* (Madrid 1982)
FAVRE, P, *Gli angeli* (Cinisello Balsamo 1991)
FESTORAZZI, F, *La Bibbia e il problema delle origine* (Brescia 1967).
FLICK, M -ALSZEGHY, Z, *Los comienzos de la salvacion* (Salamanca 1965).
— *Antropologia teológica* (Salamanca 1970)
FLORES, J (ed), *El evolucionismo en Filosofía y Teología* (Barcelona 1956)
FRAINE, J DE, *La Biblia y el origen del hombre* (Bilbao 1966)
— *Adam et son linage* (Brujas 1959)
FROSSARD, A, *Les 36 preuves de l'existence du diable* (París 1978)
GANNE, P, *La creacion una dependencia para la libertad* (Santander 1980)
GANOCZY, A, *Doctrina de la creación* (Barcelona 1986)
GELIN, A, *El hombre según la Biblia* (Madrid 1962)
GEVAERT, J, *El problema del hombre Introduccion a la Antropología filosófica* (Salamanca 1983)
GISEL, P, *La création* (Ginebra 1980)
GIUDICI, M P, *Gli angeli* (Roma 1984)
GONZALEZ FAUS, J I, *Proyecto de hermano Visión creyente del hombre* (Santander 1987)
GONZALEZ NUÑEZ, A, *Adán y Eva El hombre y su porvenir* (Madrid 1990)
GOZZELINO, G, *Vocazione e destino dell'uomo in Christo* (Turin 1985)
— *Il mistero dell'uomo in Christo* (Turín 1991)
GRELOT, P, *Hombre, quién eres Los once primeros capítulos del Génesis* (Estella 1985)
GRESHAKE, G, *Cuerpo y alma Muerte y Resurrección* (Madrid 1985)
GROSSI, V, *Lineamenti di antropologia patristica* (Roma 1983)
GROSSI, V-LADARIA, L-LECRIVAIN, PH-SESBOUÉ, B, *El hombre y su salvacion* (Salamanca 1996)
GUARDINI, R, *Mundo y persona* (Madrid 1963)
GUELLUY, R, *La creación* (Barcelona 1969)
GUERRA, M, *Diccionario enciclopedico de las sectas* (Madrid ³2001).
HAAG, H, *El diablo Un fantasma* (Barcelona 1973)
— *El problema del mal* (Barcelona 1981)
— *El diablo, su existencia como problema* (Barcelona 1978)
INTROVIGNE, M, *Indagine sul satanismo Satanisti e antisatanisti dal seicento ai nostri tempi* (Milan 1994)
KELLY, H A, *Le diable et ses démons La démonologie chrétienne hier et aujourd'hui* (Paris 1977, traducción del inglés)
LADARIA, L, *Antropología teologica* (Roma-Madrid 1983)
— *Introducción a la Antropología teológica* (Estella 1993)
LAIN ENTRALGO, P, *Cuerpo y alma Estructura dinámica del cuerpo humano* (Madrid 1995)
LAURENTIN, R, *El demonio, ¿símbolo o realidad?* (Bilbao 1998)
LAVATORI, R, *Satana un caso serio Studio di demonologia cristiana* (Bolonia 1996)

LUCAS, J DE S , *El hombre, ¿quıén es? Antropología crıstıana* (Madrıd 1988)

— *Las dımensıones del hombre* (Salamanca 1996)

MAGGI, A , *Jesús y Belcebú Satán y los demonıos en el evangelıo de Marcos* (Bılbao 2000)

MARCOZZI, V, *El hombre en el espacıo y el tıempo* (Madrıd 1962)

MARIAS, J , *Antropología metafísıca* (Madrıd 1970)

MARTINEZ SIERRA, A , *Polıgenısmo y teología católıca en el sıglo XX* (Madrıd 1966)

— *Antropología Teológıca,* I (Burgos 1982)

MEHLKOEHNLEIN, H , *L'homme selon l'apótre Paul* (Neuchâtel 1951)

MESSADIE, G , *Hıstoıre générale du dıable* (Robert Laffont, 1993)

MILANO, A , *Persona ın teologıa* (Nâpoles 1984)

MINOIS, G , *Le dıable* (París 1998)

MOLTMANN, J , *Got ın der Schopfung Okologısche Schopfungslehre* (Munıch 1985)

MONACI, A , *Il dıavolo e suoı angelı* (Fıesole 1996)

MONDIN, B , *L'uomo secondo ıl dısegno dı Dıo Trattato dı antropologıa teologıca* (Bolonıa 1992)

— *Antropologıa teologıca* (Alba 1977)

MORK, W, *Sentıdo bíblıco del hombre* (Madrıd 1970)

NICOLAS, A DE, *Teologıa del progreso* (Salamanca 1972)

NISBET, R , *Hıstorıa de la ıdea del progreso* (Barcelona 1981)

NOGAR, R J , *La evolucıon y la filosofía crıstıana* (Barcelona 1967)

ORBE, A , *Introduccıón a la Teología de los sıglos II y III* (Roma-Salamanca 1988)

PANNENBERG, W , *El hombre como problema Hacıa una antropologıa teológıca* (Barcelona 1976)

— *Teologıa sıstemátıca,* II (Madrıd 1996)

PANTEGHINI, G , *Angelı e demonı Il rıtorno dell'ınvısıbıle* (Padua 1997)

PIDOUK, *L'homme dans l'Ancıen Testament* (Neuchâtel 1953)

PONCE, M , *El mısterıo del hombre* (Barcelona 1997)

PORRO, C , *Angelı e demonı* (Casale Monferrato 1987)

RAHNER, K -OVERHAGE, P, *El problema de la homınızacıón* (Madrıd 1973)

RENCKENS, H , *Así pensaba Israel* (Madrıd 1960)

ROBINSON, J A T, *El cuerpo Estudıo de Teología paulına* (Barcelona 1968)

ROCHETTA, C , *Hacıa una teologıa de la corporeıdad* (Madrıd 1993)

RUIZ DE LA PEÑA, J L , *Imagen de Dıos Antropología teológıca fundamental* (Santander 1988)

— *Teologıa de la creacıón* (Santander 1986)

— *Las nuevas antropologıas Un reto a la teología* (Santander 1985)

RUSSELL, J B , *El dıablo concepcıones del mal desde la antıguedad al crıstıanısmo prımıtıvo* (Barcelona 1995)

SANNA, I , *Chıamatı per nome Antropologıa teologıca* (Turín 1994)

— *Satan* (Parıs 1948)

SAYES, J A , *El demonıo, ¿realıdad o mıto?* (Madrıd 1998)

SCHEFFCZYK, L., «Creación y Providencia», en M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK (dirs.), *Historia de los dogmas,* II (Madrid 1974).
— *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre* (Barcelona 1967).
SCHMAUS, M., *El Credo de la Iglesia católica,* 2 vols. (Madrid 1970).
— «Los ángeles», en *Teología Dogmática,* II (Madrid 1961) 241-291.
SCHOONENBERG, P., *El mundo de Dios en evolución* (Buenos Aires 1966).
SEGUNDO, J. L., *¿Qué mundo, qué hombre, qué Dios?* (Santander 1993).
SEMMELROTH, O., *El mundo como creación* (Madrid 1965).
SEPE, C., *Persona e storia. Per una teologia della persona* (Turín 1990).
SPICQ, C., *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento* (Salamanca 1979).
TAVARD, G., «Los ángeles», en M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK (dirs.), *Historia de los dogmas,* II (Madrid 1973).
— *Satan* (París 1988).
TERRA, J. E. M., *Anjes e demónios na Biblia* (São Paulo 1991).
TETTAMANZI, D., *El hombre, imagen de Dios* (Salamanca 1978).
THIELICKE, H., *Esencia del hombre* (Barcelona 1985).
THOMAS, P., *Le diable, oui ou non?* (París 1989).
TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la creación* (Santander 1997).
TRESMONTANT, C., *El problema del alma* (Barcelona 1974).
VALVERDE, C., *Antropología filosófica* (Valencia 1995).
VERGÉS, S., *La creación. Dios y el hombre* (Madrid 1980).
WESTERMANN, C., *La creazione* (Brescia 1974).
WOLF, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1975).
ZUBIRI, X., *Sobre el hombre* (Madrid 1986).
— «El origen del hombre»: *Revista de Occidente* 17 (1964) 146-173.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis* (Roma).
AG	CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes divinitus* (1965).
CC	*La civiltà cattolica.*
CFT	*Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid 1966-1967).
CL	*Collectio Lacensis. Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum* (Friburgo 1870-1890).
Com	*Communio.* Revista católica internacional.
DCT	*Diccionario de conceptos teológicos* (Barcelona 1989-1990).
DE	*Diccionario de espiritualidad* (Ancilli) (Barcelona 1983-1984).
DEB	*Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993).
DS	DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona-Friburgo-Roma 1965).
DSp	*Dictionnaire de Spiritualité* (París 1937-1995).
DTB	*Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1976).
DV	CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum* (1965).
Dz	E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona [r]1997).
GS	CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965).
LG	CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium* (1964).
LumVi	Rev. *Lumière et Vie.*
MS	*Mysterium Salutis* (Madrid 1969-1984).
NA	CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra aetate* (1965).
OR	*L'Osservatore Romano.*
OT	CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal (1965).
PG	J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca* (París 1857ss).
PL	J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series Latina* (París 1844-1855).
SelTeo	Rev. *Selecciones de Teología.*
SM	*Sacramentum Mundi* (Barcelona 1976-1978).

ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL

PRIMERA PARTE

EL MUNDO

CAPÍTULO I

LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFÍA

ARMENDÁRIZ, J. M., *Hombre y mundo a la luz del Creador,* o.c., 27-46; AUER, J., *El mundo, creación de Dios,* o.c., 28-44; AUZOU, G., *En un principio Dios creó el mundo,* o.c.; EDMOND, J., *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969) 132-144; EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento,* II (Madrid 1975) 101-123; ERRANDONEA, J., *Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación* (Madrid 1966); FESTORAZZI, F., *La Bibbia e il problema delle origine,* o.c.; GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *Adán y Eva. El hombre y su porvenir,* o.c.; IMSCHOOT, P. VAN, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969) 131-157; PONCE, M., *El misterio del hombre,* o.c., 27-45; RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento,* I (Salamanca 1972) 184-204; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación,* o.c., 21-62; SALAS, A., Los orígenes. *Del Edén a Babel* (Madrid 1992); TASINI, G. P., *En el principio. El midrash. Interpretaciones hebreas del relato de la creación* (Bilbao 1992); WESTERMANN, C., *La creazione,* o.c.

1. Relación creación y salvación

Se ha planteado en nuestros días el problema de la relación que existe en la fe del pueblo de Israel entre la idea de creación y la alianza. Se pretende con ello situar la fe en la creación en su verdadero marco teológico. Dos corrientes teológicas intentan dar la solución a este problema.

La primera sostiene que la creación es el presupuesto de la alianza. Para estos autores Israel conoce a Yahvé en su propia historia. No va de las cosas creadas al creador, sino de las gestas maravillosas realizadas en favor de su pueblo al autor de ellas: Yahvé, el Dios liberador. Confirma esta interpretación el hecho de que los Credos del pueblo de Israel no enumeran las obras de la creación sino aquellos acontecimientos extraordinarios en los que Yahvé intervino a lo largo de la historia en favor del pueblo: salida de Egipto conducidos por Moisés, salvado milagrosamente de las manos del Faraón, paso del mar Rojo, travesía del desierto y conquista de la tierra prometida (cf. Dt 26,5-9; Éx 20,2; Jos 24,16-18).

Esta experiencia de Dios la interpreta el pueblo en el esquema de la alianza y desde esta experiencia, a su vez, reflexiona sobre toda su historia e interpreta incluso los orígenes del mundo a la luz de la teo-

logía de la alianza El Dios que se muestra tan poderoso en la liberación de Egipto ha de ser el Dios creador de todo

Según esta interpretación la relación entre creación y alianza puede quedar formulada así la creación es el fundamento externo de la alianza, a su vez la alianza es el fundamento interno de la creación Dios crea para establecer una alianza con los hombres y comunicarseles Pero la alianza requiere la creación G von Rad es el representante más significativo de esta corriente [1]

Los representantes de la segunda interpretación sostienen que la idea de la creación y de la alianza son independientes No se llega a la creación desde la alianza, sino por caminos independientes Más aún, la idea de la creación es anterior a la de la alianza Todas las culturas admitían desde un comienzo la idea en la creación y en el Dios creador como quiera que luego la representasen Sería absurdo pensar que la ignoró el pueblo de Israel

Es verdad que esta fe en la creación no aparece en los «Credos» de Israel, pero eso se debe a que daban por admitida esa fe y por ello no hacía falta explicitarla en absoluto Según estos autores la fe en la creación no se deriva de la alianza, sino que la alianza se inscribe en un marco de creacion el dominio de Dios sobre todos los pueblos, y desde él se explica la predileccion por Israel Autor representativo de esta corriente es Westermann [2]

Creación y alianza son dos manifestaciones del amor de Dios hacia los hombres Pueden yuxtaponerse, porque en las dos Dios manifiesta su fuerza y su amor a los hombres Una y otra revelan los designios salvíficos de Dios Creación y alianza son dos nociones, aunque distintas, que expresan la acción de Dios Ya en la creación comienza la relación amorosa de Dios con el mundo, que se perfecciona en la alianza El Nuevo Testamento con la idea de la creación en Cristo y hacia Cristo aclara esta relación

2 Relatos creacionistas

Se puede dar este nombre a las dos narraciones de los capítulos 1 y 2 del libro del Génesis Pertenecen a fuentes literarias distintas La primera (Gén 1,1-2,4a) es atribuida al codice sacerdotal (P), cuya redacción se fija en tiempos del destierro (s VI-V a C), en la que se recogen tradiciones anteriores La segunda (Gen 2,4-25) es atribuida a la tradición yavista y se calcula que está escrita en los siglos X IX a C También en ella se recogen tradiciones anteriores

[1] G von Rad, *Teologia del Antiguo Testamento* o c , I, 184-188

[2] C Westermann, *Teologia dell Antico Testamento* (Brescia 1983) 114-116

Cada vez se está más de acuerdo en afirmar que su género literario es la «etiologia historica» [3] La etiología es el intento de explicar un fenómeno presente por un hecho del pasado Puede ser de dos clases *a)* historica, cuando el hecho que se aduce como explicación ha existido, y *b)* mitica, cuando el acontecimiento aducido como explicación es una leyenda La forma de narrar esa causa depende de las preferencias del etiólogo y del ambiente cultural

No hay uniformidad entre los especialistas, cuando se trata de fijar los puntos realmente acaecidos Sin duda ninguna la creacion del mundo por Dios, la creación especial del hombre, la igualdad de todos los hombres, la unidad del género humano en el sentido de que todos entran en el mismo proyecto creador y salvífico de Dios Según la postura que acepten en la teología del pecado original, señalan algunos también como puntos que hay que mantener el estado del paraíso y el pecado original originante

El origen distinto de los relatos hace que en sus caracteristicas concretas sean bastante distintos El P es mas didactico, teológico, trascendente, solemne, abstracto, bien estructurado La mano del redactor se advierte fácilmente en la primera lectura El Yavista es mas sencillo en su lenguaje, más colorista, más dramatico, con un Dios más cercano, mas reducido en su visión cosmica, preocupado por el problema del mal

En las dos narraciones se descubren restos de las mitologias orientales, con las cuales los pueblos vecinos expresaban sus creencias acerca del origen del mundo Son motivos mitológicos el origen acuatico del mundo, las tinieblas que cubren el océano primordial, la separación del cielo y la tierra, la reunión de aguas en el firmamento, la formación del hombre del polvo de la tierra, la inspiración nasal de la vida, la costilla de la que es formada Eva, el arbol de la vida [4] «Al tomar este material mitológico, los autores biblicos adoptan una actitud en parte afirmativa, en parte negativa Parecen mostrar comprensión hacia el recurso al mito como medio para dominar la existencia siempre que el hombre se ve enfrentado a poderes desconocidos o de los que no puede disponer todavía Pero rechazan los elementos míticos cuando éstos ocultan a la vista la divinidad del único Dios y el carácter temporal y profano de la vida conforme a la voluntad de Dios» [5]

[3] Sobre la etiologia puede verse K RAHNER, «Atiologie», en LThK VIII (1963) 835-837 Tambien MS II/1, 466 Pueden verse las criticas a esta terminologia en N LOHFINK, «Genesis 2f als gesichtliche "Atiologie" Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff» *Scholastik* 38 (1963) 321-334

[4] Sobre el mito cf MARIE DE MERODE en DEB (Barcelona 1993) 1039-1041, M MESLIN, «El mito y lo sagrado», en *Iniciacion a la practica de la Teologia* I (Madrid 1984) 70-91

[5] A GANOCZY, *Doctrina de la creacion* (Barcelona 1986) 17

La interpretación de la Escritura como palabra de Dios requiere conocer antes qué es lo que el autor nos quiere enseñar. «Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras» (DV 12). En este orden hay que distinguir dos actitudes del autor inspirado como autor humano. Él es consciente, al escoger un género literario, p. ej. en el capítulo 1 los siete días de la creación, de que aquello no es verdad, sino el armazón del que él se sirve para comunicar una enseñanza. Un artificio literario. Muy distinta es su actitud ante las categorías culturales. En este caso el autor las cree y las afirma, pero no son contenido de su enseñanza. El autor del capítulo primero creía en la cosmología que sustenta la narración, pero de nuevo hay que afirmar que esa cosmología no pertenece a la verdad revelada. Tanto los artificios literarios como las categorías culturales no son contenidos de fe sino medios, conscientes o inconscientes, de expresión.

Aunque emparentadas con las mitologías de los pueblos circunvecinos, estas narraciones no pueden encuadrarse en el marco de las mitologías. El Dios del Génesis no tiene origen. Está ahí al comienzo de todo, ni se pelea con ninguna otra divinidad para constituirse en Señor de todo. Su forma misma de crear indica su señorío sobre todo lo creado [6].

Está muy lejos de la intención del autor inspirado hacer una historia de los orígenes o afirmar un orden en la creación. Una somera comparación entre las dos narraciones (P y J) descubre un orden tan distinto en la aparición de las cosas en la existencia que es de todo punto imposible concordar las dos descripciones. Esto prueba que el autor busca otra finalidad al yuxtaponer los dos órdenes.

Aun cuando el estilo sea tan diverso hay un denominador común en las dos descripciones: Todo lo creado procede única y exclusivamente de la fuerza omnipotente de Dios. «La idea central de este relato es extender a todo el universo lo que Israel sabe de su origen y de su vocación: el mundo entero tiene el mismo autor que el pueblo al que Dios ha dado la tierra prometida; debe su existencia al mismo poder y a la misma bondad y participa del mismo destino» [7].

Está fuera de propósito preguntar al autor del Génesis por los modos de la creación e interpretar sus afirmaciones como referencias

[6] Cf. P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres?* (Estella 1985), J. ERRANDONEA, *Edén y Paraíso* (Madrid 1966), F. FESTORAZZI, *La Bibbia e il Problema delle origini*, o c , 165-204

[7] R. GUELLUY, *La creación* (Barcelona 1969) 42. Guelluy directamente se refiere al capítulo 1. Su afirmación puede hacerse extensiva también a la narración del Yavista

más o menos explícitas a teorías posteriores, que suscitan modernas concepciones acerca del origen del mundo.

Tal vez lo que más llama la atención en el Dios creador del Génesis, sobre todo si se le compara con las cosmogonías orientales, es su majestad y su trascendencia. Israel es monoteísta y a la luz de esa fe purifica las narraciones mitológicas, perfectamente conocidas por el autor, de todo panteísmo o emanatismo. El Dios creador es totalmente distinto de la materia. No nace de ella como los dioses paganos ni con ella se identifica. Pero tampoco se desentiende de lo creado. El Yavista se fija en la solicitud de Dios por el hombre centro de la creación.

Dado que la finalidad del autor sagrado es dar a conocer la historia de la Alianza de Dios con el pueblo de Israel, la creación al principio de esa historia indica que es considerada por el narrador como un hecho que pertenece ya a la Historia de la salvación, que abarca a todos los pueblos.

3. Génesis 1,1-2,4a

a) *Estructura del relato*

El autor de la narración del códice sacerdotal ha dejado su huella muy marcada en la descripción. Existe una armonía perfecta desde el primero al último versículo. La semana creadora le prestó el marco perfecto para encajar ordenadamente la obra de Dios. Los tres primeros días están dedicados a poner orden en el caos inicial creando los espacios vacíos, donde van a ser colocadas las creaturas. Día 1.º: separación de luz y tinieblas. Se corresponde con ello en el día 4.º la creación del sol, de la luna y las estrellas. En el día 2.º con el firmamento el Creador separa las aguas superiores de las inferiores. En correspondencia el día 5.º son creados las aves y los peces. Hay una anomalía en el día 3.º: a la separación del mar y de la tierra se añade la creación de las plantas. Quedan para el día 6.º la aparición de los animales terrestres y el hombre. Le queda libre el día 7.º para introducir el descanso sabático en la misma creación. De esta manera queda consagrado el día del Señor.

La visión cosmológica en que se apoya la narración es la propia de la época. La tierra es una superficie plana, que en el horizonte se une a la bóveda del firmamento, que es una masa sólida e impermeable, de la que están colgados los astros como lumbreras del día y de la noche. La simetría es perfecta. La narración no ha sido fruto del acaso, sino de un estudio serio.

b) *Doctrina*

— Dios creador de todo

Hay cuatro expresiones en el comienzo de la narración que nos permiten adentrarnos en el concepto que tenía el autor inspirado de la creación. Es mucho pedirle que hable de la creación de la nada, pero equivalentemente la expresa con otros términos:

Bará es un verbo para indicar acciones exclusivamente divinas, cuyo efecto es algo totalmente nuevo y sin materia alguna precedente a la acción de Dios. Antes de que apareciera el concepto de la creación de la nada era este verbo el más indicado para expresarla [8].

Los cielos y la tierra. Con esta expresión los hebreos designan el universo, la totalidad de las cosas creadas. En los versículos siguientes el autor enumera las creaturas conforme al campo de su observación. Es todo lo que él conocía desde la experiencia de la naturaleza. Dado que la voz de Dios no sólo hace aparecer las creaturas, sino que les manda que se reproduzcan, hay que afirmar que también las virtualidades de las mismas tienen su origen en el Creador.

El caos inicial. Tal vez sea éste un residuo de las mitologías orientales, pero depurado desde la fe en el único Dios trascendente y anterior al mundo. El caos era el inicio de las cosmogonías paganas. De él surgían los dioses en un primer momento y en un segundo las cosas creadas. El Dios de Israel no tiene su origen en el caos [9]. Lo precede y lo domina. El caos es más un supuesto lógico, que un principio real de donde el Creador extrae las creaturas. Dice Renckens: *tohu wabohu* no es más que una representación plástica de la nada absoluta [10].

Al principio. Admite dos traducciones: en el principio absoluto o en el principio relativo. De acuerdo con lo que llevamos dicho es imposible creer que el autor inspirado pensase en una materia eterna.

[8] Cf. H. Reinelt-L. Scheffczyk-H. Volk, «Creación», en CFT, I, 327s; H. Renckens, «Con más fuerza que nuestro "crear" el *bara* hebreo expresa la totalidad de la acción, pues no basta que una cosa *tota quanta* sea producida por Dios: también la especie e incluso el orden óntico a que pertenece han de ser originales»: *Así pensaba Israel* (Madrid 1960) 119ss.

[9] «La cosmología primitiva de tiempos del autor es utilizada para enseñar la creación de todas las cosas por Dios. Se insiste en el poder absoluto de la trascendencia divina. Mientras los poemas paganos describen la creación como el resultado de una lucha entre los dioses y las fuerzas del caos, el relato bíblico subraya la tranquila actividad del Dios único. Las imágenes tomadas de esos otros relatos sirven de material para la polémica del autor contra los mitos; a la vez le ayudan a ofrecer a sus lectores una descripción viva. El editor final de Gn ha destacado las enseñanzas del P colocando este relato al comienzo»: E. H. Maly, «Introducción al Pentateuco», en *Biblia de S. Jerónimo,* I (Madrid 1971) 67.

[10] *Así pensaba Israel,* o.c., 115.

Eso indicaría la traducción en el sentido de un principio relativo. Sonaría así: «al principio de la creación de Yahvé, la tierra era caos y confusión». En esta hipótesis se afirmaría un dualismo totalmente ajeno a la mentalidad del pueblo de Israel [11].

No faltan exegetas que entienden este primer versículo como el título de toda la narración. Se trataría de una prolepsis que incluiría todo lo que a continuación queda explicitado en los versículos siguientes del P.

— Creación por la palabra

La palabra es un atributo de la persona. El Dios que crea con su palabra es un ser personal, espiritual, distinto del mundo. Esta forma de crear por la palabra indica una ausencia de toda coacción interior y exterior en el creador. Yahvé es libre en todas sus acciones. Ni emanatismo ni determinismo entran en la perspectiva del autor. La palabra brota libremente del ser inteligente que la profiere.

Si se compara la facilidad del Dios creador con la fatiga de los dioses de las cosmogonías orientales se destaca claramente su omnipotencia. Sin esfuerzo alguno de su parte, ni resistencia por parte del mundo, van brotando las cosas al conjuro de su voz. «Por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos, por el soplo de su boca toda su mesnada» (Sal 33,6). «Sí, es mi mano la que fundamentó la tierra y mi diestra la que extendió los cielos. Yo los llamo y todos se presentan» (Is 48,13).

La palabra brota de la inteligencia y todo ser inteligente planea las obras que realiza. La misma Escritura reconoce que todo lo hizo conforme a un plan. El esquema piramidal del P está indicando que el orden de la creación responde a un plan preconcebido.

La relación alianza creación salta a la vista en la misma descripción del acto creador. Para los israelitas su fe histórica los había llevado a atribuir a la palabra de Dios, que rige los destinos de la historia, el éxito de los grandes acontecimientos que constituyen al pueblo. Él ha creado, también con su palabra, ese pueblo y ha constituido mediante la palabra la alianza. Esa misma palabra, que rige la historia, es la que crea el mundo. El brazo poderoso de Yahvé desbarató a los enemigos de Israel, extendió los cielos y cimentó la tierra [12].

[11] Cf. J. M. Casciaro-J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, o.c., 375.

[12] Cf. W. Kern, «Interpretación teológica de la fe en la creación», en MS II/1, 520.

— Creación estructurada

Las creaturas se van escalonando de menos a más en el proceso creador. Las plantas brotan de la tierra, los animales reciben una bendición especial, aunque están en relación con la tierra: «pululen las aguas», «produzca la tierra». En lo más alto de la escala aparece el hombre, fruto de un esfuerzo especial de Dios, a quien se le confía el dominio de la tierra.

— La bondad de lo creado

Los israelitas creen que el mundo en su comienzo responde plenamente a los planes de Dios. Eso significa el estribillo de cada día: «Y vio Dios que era bueno». Así tenía que ser, porque Dios ha hecho todo lo que ha querido y como ha querido. Nada se ha resistido al conjuro de su voz. Comenta Eichroth: «Hay que decir, más bien, que la mentalidad israelita se distingue por un marcado optimismo frente a lo creado, al menos en cuanto que sale íntegro de la mano creadora de Dios. Una vez más es en Gén 1 donde esto se subraya por primera vez de modo expreso: el autor sacerdotal acentúa que la opinión de Dios sobre la obra que había hecho fue... "¡bueno, muy bueno!". Lo que quiere decir que correspondía en todas sus partes a la voluntad del Creador, cuyas intenciones no podían quedar estorbadas por ningún poder adverso» [13].

— Significación del descanso sabático

No hay uniformidad entre los especialistas en la explicación del descanso sabático. No es un tema original en la cultura del pueblo de Israel. El descanso de los dioses juega un papel importante en las mitologías orientales. Creen algunos que el descanso sabático indica que el mundo ya está terminado y Dios le confía al hombre la obra que ha salido de sus manos. Otros estiman que, en un tiempo en que se estaba inculcando la santificación del sábado a la vuelta del destierro, el autor se sirve de este descanso de Dios para santificar o consagrar el descanso semanal. Ésta parece ser la interpretación de Éx 20,8-11: «Recuerda el día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos, pero el día séptimo es día de descanso para Yahvé, tu dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el forastero que habita en tu ciudad. Pues en seis días hizo Yahvé el cielo y la tierra, el mar

[13] W. EICHROTH, *Teología del Antiguo Testamento*, II (Madrid 1975) 115.

y todo cuanto contienen, y el séptimo descansó, por eso bendijo Yahvé el día del sábado y lo hizo sagrado» [14].

4. Génesis 2,4b-25

a) *Esquema de Alianza*

Son muchos los comentaristas que creen que la narración del yavista tiene la estructura de un esquema de alianza. La alianza con Yahvé se concibió al estilo de los antiguos pactos de vasallaje. Sus elementos característicos son los siguientes: 1) autopresentación del rey con sus títulos, 2) recuento de los hechos en favor del vasallo, 3) obligaciones, 4) amenazas con la invocación de los dioses. Éx 19,4-6 parece una aplicación. El esquema puede verse en Jos 24.

Este esquema se encuentra a veces englobado en uno mayor, que recoge las vicisitudes de la alianza: alianza, pecado, castigo, reconciliación. Un ejemplo de ello es Éx 19-34. Gén 2-3 parece seguir un esquema de este tipo: pacto, pecado, castigo, esperanza para el futuro. «Israel liberado de Egipto y puesto en la tierra prometida, tenía una serie de obligaciones que provenían de la alianza. En su cumplimiento estaba la felicidad de Israel. Adán, creado fuera del paraíso y colocado en él por la mano de Yahvé, ha de ser fiel a Dios respetando la fruta del árbol prohibido, de lo contrario caerán sobre él grandes castigos. Este paralelismo permite concluir que el autor del yavista interpreta la creación en categorías de alianza» [15].

b) *Fin de la narración*

No se trata de reproducir con mayor detalle una escena de la creación descrita ya en el capítulo anterior. Ya se ha afirmado suficientemente en el capítulo primero que todo depende de Dios. También el hombre, creado a su imagen y semejanza. Si el capítulo primero se centra en la creación cósmica, el segundo comienza a historiar la vida del hombre sobre la tierra. La razón de introducir la narración del paraíso es la explicación del mal en el mundo.

c) *Antropocentrismo*

Todo en este capítulo está orientado hacia el hombre, que desde el primer momento ocupa el centro de la narración. Dios se preocupa

[14] Cf. A. Boud, «Sábado», en DEB, 1352-1355.

[15] L. Alonso Schockel, «Motivos sapienciales y de alianza en Gén 2-3»: *Biblica* 43 (1962) 295- 316.

de él y quiere su felicidad. El hombre aparece como interlocutor de Dios y es el objeto del amor providente de ese mismo Dios. Este amor providente se manifiesta en la preparación del medio vital, donde pueda el hombre lograr su propia felicidad, y en la relación amistosa entre el creador y la creatura.

d) *Conclusión*

Los dos relatos coinciden en las siguientes afirmaciones como contenido teológico de su reflexión: 1) Dios no tiene principio. 2) Es un ser personal. 3) Creador de todo cuanto existe. 4) El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, es la cúspide y centro de toda la creación. 5) Hombre y mujer están hechos el uno para el otro. 6) La creación en su origen responde a los planes de Dios.

Nada se dice acerca del modo de la aparición de los seres, de cómo se originó el mundo. Las ciencias tienen amplio margen de investigación. «Dios no ha querido ilustrarnos acerca de la estructura íntima de las cosas y del universo, pues no quiere hacer de nosotros matemáticos o físicos, sino que proclamemos la buena nueva» [16]. Es evidente que los autores inspirados no conocían el evolucionismo y que su mentalidad era fixista. Pero su forma de pensar no es vinculante para nosotros en virtud de la inspiración. Dios revela la verdad salvífica, no la natural o histórica.

5. La predicación profética

Recurre frecuentemente en los profetas el tema del Dios creador para fortalecer en el pueblo la fe en el Dios salvador. El capítulo 51 de Isaías es una bella muestra de esta relación entre el Dios creador y el Dios salvador. Todo el capítulo es una descripción del pesimismo del pueblo deportado y oprimido. El profeta le invita a la esperanza de la vuelta y para ello invoca la historia de las predilecciones de Yahvé por el pueblo, al mismo tiempo que invoca el poder del Dios creador. «Yo soy tu consolador [...] olvidas a Yahvé tu hacedor, el que extendió los cielos y cimentó la tierra [...] te he escondido a la sombra de mi mano, cuando extendía los cielos y cimentaba la tierra, diciendo a Sión: "Mi pueblo eres tú"» (51,12-14) [17].

En este mismo sentido de fundamento de la esperanza es invocado el Dios creador en la vocación del profeta Jeremías: «Antes de

[16] S. Agustín, *De Gen.*, II 9, 20.
[17] Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento,* I, o.c., 186.

haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes de que nacieses, te tenía consagrado: yo profeta de las naciones te constituí» (Jer 1,5). La victoria de Yahvé cantada por Ezequiel 32,3ss sobre el Faraón muestra a Yahvé como Señor de la historia y dominador de todas las cosas. Los israelitas han de esperar en su Dios, que protege al pueblo. La relación entre el Dios creador y dominador de todo con el Dios que juzga y castiga se manifiesta en el capítulo 4 de Amós. En otras ocasiones este Dios creador y consumador actúa para la liberación del pueblo, como en Isaías capitulo 27.

Insisten también en poner de relieve la fe en la creación con las consecuencias éticas que de ella se derivan, cf. Am 5,4ss; Mal 2,10ss; Is 5,12.

Es frecuente en la predicación profética celebrar al Dios creador con imágenes tomadas de las mitologías babilónicas o fenicias, cf. Am 4,13; Is 40,12; Jer 5,22. Su monoteísmo los libra de todo peligro de idolatría o politeísmo.

6. **Los salmos**

La fe en el Dios creador es patente en la espiritualidad israelita. Diversos son los sentimientos que suscita en los salmistas la contemplación de la creación. Un ejemplo típico de esta admiración es el salmo 8, aunque en este caso la consideración se centra preferentemente en el hombre. Es como una meditación acerca del misterio del hombre por su grandeza entre las cosas creadas y por su destino trascendente. Ante este misterio se dirige el autor a Dios con esta pregunta: «¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides?». Apunta aquí ya el amor de Dios y su cuidado por el hombre. Es lo que luego se llamará la providencia. La pregunta queda sin respuesta y el salmo se cierra con una alabanza a Dios: «Oh Yahvé, Señor nuestro, qué glorioso es tu nombre por toda la tierra».

En ocasiones la fe en la creación es el fundamento de la esperanza. Así taxativamente el salmo 146. Exhorta a no confiar en los príncipes y añade: «Feliz aquel que en el Dios de Jacob tiene su apoyo, y su esperanza en Yahvé, su Dios, que hizo los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos hay» (5-6).

Es frecuente que a las obras maravillosas de Dios en la creación se unan las gestas a favor del pueblo. Un bello ejemplo de esta oración es el salmo 136, en el que el autor invita a dar gracias al Señor (1-3), primero por la creación (4-9) y luego por todas las intervenciones de Dios en la historia a favor del pueblo (10-25). Unas y otras son signo del amor de Yahvé. Por tres veces en los tres primeros ver-

sículos se invita a la acción de gracias, «porque es eterno su amor». Todo el salmo es un canto precioso al amor de Dios revelado en la creación y en la historia.

Merece la pena hacer una lectura detenida del salmo 104. Es una oda preciosa a la acción creadora de Dios. Recuerda los capítulos 38-39 de Job. El salmista no sólo canta la acción creadora de Dios al comienzo, sino que se fija de una manera especial en la dependencia que cada creatura sigue teniendo del creador. Se apunta en él la creación continuada y el amor de Dios por cada cosa. «Escondes tu rostro y se anonadan, les retiras su soplo, y expiran y a su polvo retornan. Envías tu soplo y son creados y renuevas la faz de la tierra» (29-30).

7. La literatura sapiencial

Hay en ella una concepción de la creación más racional y menos dominada por la historia de la salvación [18]. La influencia helenista se hace notar. El mundo es un cosmos perfectamente estructurado, porque ha estado presidido en su origen por la Sabiduría, como canta el capítulo 8 de Proverbios. Hay un orden en la creación, que lleva al contemplativo al descubrimiento de Dios. El mundo se convierte en camino hacia su autor. Por eso son culpables los que no conocieron a Dios, ni le dieron culto (Sab 13,1-9).

Ante el problema del sufrimiento, que los profetas habían interpretado como castigo de Dios por las desviaciones en el cumplimiento de la alianza, Job invoca el orden de la creación, para hacer caer en la cuenta de la trascendencia de Dios y lo insondables que son sus designios. Ver capítulos 38-41 con la humilde y sincera confesión de Job: «Sé que eres todopoderoso: ningún proyecto te es irrealizable. Era yo el que empañaba el Consejo con razones sin sentido. Sí, he hablado de grandezas que no entiendo, de maravillas que me superan y que ignoro [...] Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora

[18] «Mientras en todos los géneros literarios citados hasta ahora se mantiene el pensamiento fundamental de la significación histórico-salvífica y soteriológica de la creación y sólo experimenta ciertas matizaciones, irrumpe en la literatura sapiencial una concepción de la creación diversamente configurada, que en la interpretación del misterio de la creación está determinada más por el rasgo racional que por la fe salvífica Con esto pierde la verdad de la creación su función en el conjunto de la fe histórico-salvífica y se destaca más claramente su significación propia Esto lleva consigo, además, que la creación entendida en el fondo de manera subjetiva y actualista, ligada a la actualidad en los escritos más antiguos del AT, se objetiva y el hombre la considera en visión directa y en razón de ella misma» L SCHEFFCZYK, «Creación y Providencia», en M SCHMAUS-A GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK (dirs), *Historia de los dogmas*, II (Madrid 1974) 9.

te han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza» (42,2-6).

La referencia religiosa de esta literatura está en la llamada a seguir la Sabiduría, que emana sobre todo de la grandeza de la creación. Cf. Prov 2,5-8; 8,35; Job 28,28; Eclo 16,24; Sab 6,1-21.

Es obra también de esta literatura sapiencial la personificación de la Sabiduría como coprincipio de Yahvé en la obra de la creación Prov 8,22ss; Eclo 24,1-22; Sab 7,21-8,1. Esta concepción será retc mada en el Nuevo Testamento para hacer la teología del cristocentrismo de la creación.

8. **2 Macabeos 7,22-28**

Estamos en el tiempo de la persecución de Antíoco Epífanes, en el año 168 a.C. La madre de los macabeos exhorta a sus hijos a la muerte antes que quebrantar la alianza. La alocución de la madre es una afirmación clara y contundente de la creación del mundo y de cada hombre por Dios. Esta fe en el Dios creador es aducida como motivo y fundamento de la esperanza ante la muerte. Dios devolverá la vida a los que se la dan con generosidad en el martirio. «Te suplico, hijo, que, mirando al cielo y a la tierra y viendo todo lo que hay en ellos, sepas que Dios no los ha hecho de seres existentes, y que lo mismo ocurre con la raza de los hombres. No temas a este verdugo, sino que, haciéndote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que en la misericordia te recupere con tus hermanos» (28s).

Es frecuente admitir en la exégesis moderna que la expresión «no los ha hecho de seres existentes» es un equivalente de lo que la teología posterior llamará «creación de la nada».

CAPÍTULO II

LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFÍA

ARMENDÁRIZ, L. M., *Hombre y mundo a la luz del Creador,* o.c., 46-54; BEINERT, W., *Christus und der Kosmos,* o.c.; LADARIA, L., *Antropología teológica,* o.c., 17-26; MUSSNER, F., «La creación en Cristo», en MS II/1, 505-513; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación* (Santander 1986) 63-87; SCHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento,* I (Barcelona 1975).

1. Continuidad y novedad

El NT es heredero de la fe en la creación del AT completando algunos aspectos. El Dios del NT es sobre todo el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Pero esto no impide que en sus páginas aflore claramente la fe en el Dios creador y dominador de todas las cosas. Éstos son los puntos más sobresalientes:

a) *Dios creador de todo:* Mt 11,25 evoca el señorío de Dios en un clima de oración y alabanza. Hch 4,24: Es ahora la comunidad primitiva la que en una oración de alabanza y acción de gracias invoca al Señor que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, como hacían los israelitas piadosos. Pablo y Bernabé rechazan en Listra las ofrendas cultuales, que quieren hacerles sus habitantes, admirados por la curación de un tullido de nacimiento, y profesan la fe en el único Dios con una fórmula típicamente veterotestamentaria (Hch 14,24). Ante el tribunal que le juzga, Esteban hace profesión de fe en el Dios creador citando a Is 66,1-2 (Hch 7,49-50). En el Areópago de Atenas, ante los curiosos atenienses, San Pablo expresa su fe en el Dios creador en una forma tradicional, pero al mismo tiempo afirma la trascendencia y la inmanencia de Dios (Hch 17,22-28). Al hablar del misterio de Cristo, escondido desde toda la eternidad en Dios, no se olvida San Pablo de afirmar que ese Dios es el creador de todas las cosas (Ef 3,9). En su primera carta a Timoteo le recomienda, «en la presencia de Dios que da vida a todas las cosas», que conserve el mandato que se le ha confiado (1 Tim 6,13). También el autor del Apocalipsis expresa su fe en la creación con una fórmula tradicional (10,6).

b) *Dios arquitecto del mundo* Lc 11,50, Jn 17,5 24, Ef 1,4 La expresión *katabolé kosmou* es un punto referencial para distinguir lo que sigue a la creación de lo que la precede Antes de la creación del mundo existe la eternidad divina En ella la gloria del Verbo preexistente y nuestra elección en Cristo Después toda la historia de los hombres, en concreto la efusión de sangre de los profetas de Abel a Zacarías

c) *Dios crea por la palabra* (cf Rom 4,17 así lo interpretan muchos autores) *y es dueño absoluto* Mt 28,18, 2 Cor 4,6, 2 Pe 3,5, Heb 1,3

d) *La confianza en su providencia supone el dominio propio del creador que sigue actuando en el mundo* (Lc 12,24) En estas frases alentadoras esta presente el Sal 146,6ss, donde se presenta a Dios como el protector de los humildes que ponen en él su esperanza Por otra parte, algunas frases recuerdan el Sal 104 hacer crecer la hierba, alimentar a los animales (cf también Job 38-39)

e) *La idea de la Sabiduria, de que las cosas creadas son camino que lleva a descubrir la existencia de Dios,* está recogida en la carta a los romanos 1,19ss

2 Cristo, centro de la creación

La gran novedad del NT es la visión cristocéntrica de la creación «El NT no es sólo la interpretación del AT, sino que lo sobrepasa y es su cumplimiento "Ultimamente, Dios ha hablado por su Hijo" (Heb 1,2), y en esta palabra se contiene algo que antes no era posible decir acerca de la creación A medida que la imagen de Dios se esclarece, la creación se libera de enigmas Lo nuevo es que lo que se dice de Dios como creador del universo es referido por los sagrados autores —a menudo hasta con sus mismas palabras— a Cristo, de suerte que, sobrepasando la vision teocéntrica de que hemos hablado hasta ahora, podemos hablar de una definicion cristocéntrica de la creación» [1]

a) *1 Corintios 8,6*

Responde San Pablo en esta perícopa a la pregunta que se le había hecho sobre la participación en las comidas de las carnes sacrificadas a los ídolos Este tema le da pie al apóstol para hacer una profesión de fe en el Dios Padre creador único de todas las cosas y

[1] G Trenkler, «Creacion», en DTB, col 230

en la mediación creadora de Cristo El texto es breve Tal vez sea una fórmula primitiva bimembre de la fe de la comunidad [2] «para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y por el cual somos nosotros»

Es claro que Dios Padre es la fuente de donde brota todo lo creado Tanto en el plano material como en el espiritual todo procede originariamente de Él Además Él es también el fin de toda la creación El círculo para San Pablo es claro todo viene del Padre por Cristo hacia nosotros (cf 1 Cor 3,22) y todo vuelve de nosotros por Cristo al Padre En este proceso tiene una gran importancia la mediacion de Cristo, que es el Señor y, como tal, mediador de la creación La partícula *dia* expresa el puesto de Cristo en contraposición al Padre Las partículas que se refieren al Padre *ex, eis* indican la procedencia y el fin de las creaturas Con la partícula *dia* referida a Cristo se indica su mediación [3] Cristo al mismo tiempo que es mediador de la salvación, lo es también de la creación Como se verá en Ef y Col la creación tiene por fin a Cristo, que es la salvación Por eso, Cristo, al ser mediador de la salvación, tiene que serlo de la creación Si la alianza en el AT es la razón de ser de la creación, el NT sustituye la alianza por Cristo, en quien se hace la nueva, y él se convierte en razón de ser de la creación Implícitamente se está afirmando la preexistencia de Cristo De su creación no se dice nada

b) *Colosenses 1,15-20*

Se admite que es un himno cristológico, posiblemente anterior a la redacción de la carta a los colosenses, pero nada se ha concluido acerca de su autor Está inspirado en la doctrina de la Sabiduría de los libros sapienciales En concreto se apunta a Prov 8,22-31, Eclo 24, Sab 1,7, 7,21-30, 9,1-4 Tampoco hay unanimidad de criterio al determinar el número de estrofas Podemos hablar de dos partes En la primera (15-17) se canta la primacía de Cristo en la creación En la segunda (18-20) se ensalza la primacía de Cristo en la nueva creación El himno tiene delante al Cristo glorioso, Señor re-

[2] «Por primera vez en el Nuevo Testamento se atribuye aqui a Cristo una actividad en la creacion, bajo una forma, ademas, que no aparece en modo alguno como especulacion privada, sino que tiene el aire de ser una confesion de fe de la comunidad» E WALTER, *Primera carta a los corintios* (Barcelona 1971)

[3] «*di ou* es la formula propia de la creacion, que puede indicar cierta mediacion El Padre ha creado por medio del Hijo Con todo, no se puede insistir mucho en esto, ya que en Rom 11,36 la misma formula se aplica al Padre» J LEAL, «Primera carta a los Corintios», en *La Sagrada Escritura* (Madrid 1962) 404

sucitado, por medio del cual ha quedado patente el verdadero misterio del plan salvador y con él el plan creador.

— Primera parte (15-17)

Imagen de Dios... El trasfondo de esta perícopa es la Sabiduría (Sab 7,26), cuyas cualidades aplica a Cristo [4]. Estas cualidades son: creada antes de todas las cosas (Eclo 1,4-9; 24,9), primicia de sus designios (Prov 8,22), imagen de Dios (Sab 7,26), mediadora de la creación (Prov 3,19; Sab 9,1). Como tal, Cristo preside la creación, es imagen de Dios y por Él fueron hechas todas las cosas. Cristo resucitado y glorioso es la revelación del Dios invisible, porque en Él pueden los hombres conocer al Padre (cf. 2 Cor 4,4). La semejanza de Cristo con el Padre supera a la que existe entre las creaturas y el creador. Él es la imagen perfecta, porque en Él habita la plenitud de la divinidad (v.19). Cristo es la imagen visible del Dios invisible (cf. Jn 14,9; Mt 11,27; Lc 10,22).

Tal vez el pensamiento de Pablo encierre en esta afirmación el tema de Cristo como nuevo Adán, que lleva a perfección la imagen de Dios esculpida en el «hombre creado a imagen y semejanza de Dios».

Primogénito... En este texto se apoyaban también los arrianos para probar que el Verbo era una creatura. Quedó claro en la discusión arriana que no era ése el sentido del texto [5]. Estaría en contradicción con lo que se afirma en los versículos 16-17. Cristo es anterior a todo como la Sabiduría. Su primacía está en existir antes que las cosas creadas y tener el imperio y la heredad absoluta sobre todo (cf. Heb 1,2).

En él fueron creadas todas las cosas... Toda la creación depende de Cristo. Ésta es la idea central de los v.16-17. El juego de partículas *en, dia, eis* indica esta causalidad omnímoda de Cristo en la creación. Si en 1 Cor 8,6 se afirmaba la mediación de Cristo, aquí se le pone también como fin de la misma con la partícula *eis*. El *ta panta* se desarrolla a continuación especificando de una manera genérica el mundo creado. Cristo aparece en este texto como el que da cohesión a todo lo creado y en ese sentido preside el acto creador.

Todo fue creado por él y para él... Esto no se afirmaba de la Sabiduría. El mismo San Pablo en 1 Cor 8,6 y en Rom 11,36 reserva esta partícula para el Padre. Aquí el apóstol va más allá de la Sabiduría. Mientras en los libros sapienciales la Sabiduría es una propiedad de

[4] Cf. K H. SCHEKLE, *Teología del Nuevo Testamento,* I, o c , 45.

[5] Cf. A MARTINEZ SIERRA, *La prueba escriturística de los arrianos, según S Hilario de Poitiers* (Comillas, Santander 1965)

Dios, Cristo es una persona subsistente y por eso puede decir de Él: todo ha sido creado hacia Cristo. Él es la corona de la creación, el centro de unidad y reconciliación universal (cf. Ef 1,10; 1 Cor 15,28; Ap 1,18; 2,8; 21,6) [6].

Él existe con anterioridad a todo... Cristo es anterior a todo, pero al mismo tiempo es el que da cohesión a todo lo creado. Es una alusión a la Sabiduría como poder de cohesión del universo (Sab 1,7).

El pensamiento de San Pablo se mueve en una esfera religiosa. En la persona de Cristo actúa el creador, el salvador, el Dios de la historia salvífica. En este sentido hay que entender las expresiones «por medio de Él», «en Él», «hacia Él».

— Segunda parte (18-20)

También en la nueva creación Cristo tiene la primacía.

Cabeza. En las otras cartas paulinas este término significa autoridad y supremacía. En las de la cautividad indica además el influjo vital de la cabeza en los miembros.

Principio. Cristo es el comienzo de la nueva humanidad, fuente perenne de la nueva economía de la salvación. Él es la nueva creación (Gál 6,15; 2 Cor 5,17). Por eso los cristianos somos en Cristo una nueva creatura. Este término está tomado de la cultura judía. Para los judíos la nueva creatura se aplicaba a los prosélitos o a los purificados en la fiesta de Kippur. En los dos casos se trataba de una nueva situación jurídica: olvido del pasado y reconciliación con Dios. En San Pablo están presentes estas dos ideas, pero va más allá. El cristiano es una nueva creatura porque ha roto con el mundo, ha sido reconciliado y además ha recibido la vida del Espíritu, que le incorpora a Cristo y le permite llamar a Dios Padre (Rom 8,14-17). El cristiano es una creatura en virtud de una conducta, que manifiesta la vida del Espíritu recibido de Cristo. La nueva creación es término y culmen de la primera. En la muerte de Cristo muere el «mundo viejo» y comienza el «nuevo», que predicaron los profetas (cf. Is 43,18-19; 65,17-25) como cumbre de la primera creación. El cristiano es de ese mundo nuevo por su incorporación a Cristo. Su existencia es nueva y esa novedad consiste en vivir según Cristo y no según el mundo. Se ve claramente cómo en esta nueva creación Cristo es sencillamente *arje.*

[6] El hecho de que San Pablo aplique aquí a Cristo las partículas *eis, en, dia,* atribuidas en 1 Cor 8,6 y en Rom 11,36 al Padre, indica que se le reconoce a Cristo una divinidad igual a la del Padre y en consecuencia su participación en la creación como único mediador y como «TELOS» hacia el que camina todo lo creado

Primogénito de entre los muertos. La resurrección de Cristo no es sólo un hecho aislado y personal. Es sobre todo el comienzo de la resurrección de la humanidad. Para San Pablo negar la resurrección de los muertos es negar la resurrección de Cristo (1 Cor 15).

Para que sea el primero en todo. Quiso el Padre que todo el universo creado tuviera en Cristo la razón de ser. Él es el Hijo amado del Padre, el primero en el amor y en su intención al crear el mundo. Por eso mantiene su primacía en el universo, en la Iglesia, en toda la creación espiritual y material.

Pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud. En el capítulo 2,8 previene San Pablo a los cristianos de Colosas que no se dejen engañar de filosofías falaces fundadas en tradiciones humanas. Los herejes de Colosas negaban la primacía de Cristo y reclamaban que se adorase a «los elementos del mundo». San Pablo rechaza esa idea y afirma en el v.9 que «en Cristo reside la plenitud de la divinidad corporalmente». Así niega toda posible divinización de aquellos elementos [7].

En el v.20 se afirma que la reordenación del mundo entero se realiza por la sangre de Jesús. En Él se reagrupa lo disperso. Como queda sugerido en las interpretaciones anteriores, la muerte y la resurrección de Cristo devuelven el mundo organizado al Padre.

c) *Hebreos 1,2ss*

Al estilo de Juan en su evangelio el autor de la carta a los hebreos comienza con un prólogo, en el que se profesa la divinidad de Jesús, con títulos que parecen estar tomados de himnos o himno de la liturgia primitiva. A Jesucristo resucitado van dirigidos estos títulos como palmariamente testifica el v.3: «después que expió los pecados se sentó a la derecha de la Majestad en los cielos».

En esta especie de himno a Jesucristo se mezclan los títulos divinos y salvíficos con los cosmológicos. Entre éstos se afirma su mediación creadora al estilo de Colosenses y Juan inspirados en la Sabiduría, y se dice también que gobierna (o sostiene) el universo con su palabra poderosa. Ya se había afirmado que la Sabiduría «llega poderosamente del uno al otro confín y gobierna de manera excelente todas las cosas» (Sab 8,1).

[7] F. Mussner, *Carta a los Colosenses* (Barcelona 1970) 45, 64. Los estoicos admitían un universo que es llenado y a la vez que llena a Dios. «Los sistemas gnósticos posteriores dieron mucha importancia a la doctrina de que el pleroma de Dios estaba dividido y repartido en una multitud de intermediarios. Es posible que Pablo trate de oponerse a una tendencia gnóstica a creer en diversos intermediarios, que compartían el poder de Dios. De ser así, subrayaría que toda la plenitud está en Cristo mismo, de forma que ya no se necesita ningún intermediario»; cf. J. A. Grasi, «Carta a los Colosenses», en *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, IV (Madrid 1972) 215.

Al mismo tiempo Dios le constituyó heredero de todo. Es decir que Él es también el fin del mundo. Esta «constitución como heredero no es un acontecimiento fuera del tiempo, anterior a la creación; tuvo lugar cuando entró en la gloria después de su pasión (cf. Rom 8,17)» [8].

En resumen:

1) Pablo considera la creación como una historia concreta, en la que están presentes: *a)* la divinización del hombre como término de su existencia, *b)* el pecado del que es liberado el hombre para ser divinizado, *c)* la encarnación redentora por la que el hombre llega a ser hijo de Dios.

2) Para Pablo hay una conexión íntima entre las cosas creadas y el hombre, como puede verse en Rom 8,18-22; 1 Cor 3,22. El pecado ha puesto a todas las creaturas en esclavitud y también ellas esperan ser liberadas. Así el hombre se presenta como centro de todo lo creado y arrastra en su suerte a todas las creaturas.

3) El misterio de la encarnación redentora le descubre al apóstol el sentido del mundo. Cristo como salvación universal revela la verdadera intención del Padre, en quien tiene su origen la salvación (cf. 2 Cor 5,18; 1 Tim 2,4).

4) La intención de Dios antes de la creación es hacer una humanidad unida en el Hijo, participando mediante esta unión en la filiación divina (cf. Ef 1,3ss; Rom 8,29).

5) Por eso, en la intención de Dios Padre la creación está subordinada al logro de esa filiación, que es la suprema autocomunicación de Dios al hombre y en él a toda la creación.

6) Esta autocomunicación de Dios a los hombres, que los hace hijos suyos, se hace posible en la encarnación. Cristo es el que posibilita a los hombres ese acceso al Padre. Por eso Cristo es el centro, la razón de ser del universo. En su encarnación el mundo adquiere una explicación de su existencia. Sin Él todo dejaría de tener sentido, y Él es quien tiene la primacía en todo.

7) Pablo ve esta filiación como la superación de un estado de pecado, que impactó a toda la creación disgregándola. Cristo es el realizador de la reunificación.

8) Esta reunificación se realiza en la sangre de Cristo, de donde brota la nueva humanidad: la Iglesia, en la que Cristo es cabeza y primogénito de entre los muertos.

9) Por eso, en Él, por Él y hacia Él fueron hechas todas las cosas y todo se mantiene en El. Sin Cristo sería ininteligible la creación.

[8] M. M. BOURKE, «Epístola a los Hebreos», en *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, IV, o.c., 324. Cf. también F. J. SCHIERSE, *Carta a los Hebreos* (Barcelona 1970) 24-28.

10) Y todo fue creado hacia Él, porque en Él Dios se comunica de la forma más perfecta a la creatura (la humanidad de Cristo) y la creatura (el hombre) participa de la divinidad: fin de su existencia.

d) *Juan 1,1-4*

Comienza Juan su evangelio afirmando la divinidad de la Palabra *(Logos)*. Existía en el principio y estaba junto a Dios y era Dios. Es la preexistencia de la Palabra. A continuación se profesa la mediación de la Palabra en la creación con expresiones similares a las de la literatura paulina. Al afirmar el papel mediador de la Palabra, implícitamente se está afirmando la acción del Padre como creador.

La relación entre creación y salvación se deduce de la presentación de la Palabra como vida y luz de los hombres, conceptos que en Juan definen tanto a Jesús como a su obra salvífica. Hay una transición natural de la función de la Palabra en el campo cósmico y en el salvífico [9]. Todo en el prólogo de Juan apunta hacia Cristo como luz y plenitud de vida, situado en medio de los hombres para que éstos participen de su vida divina, v.10, 16.

e) *Conclusión*

Desde la fe cristiana la creación, en su origen y en su fin, se comprende desde el misterio de la encarnación [10]. Cristo es el que revela el misterio del mundo y de la historia. Creación y alianza nueva o salvación no sólo no se contraponen, sino que están íntimamente relacionadas. La creación en sí misma camina hacia Cristo. La salvación es el término de la creación.

[9] Cf sobre este tema R E BROWN, *El Evangelio según Juan,* I (Madrid 1979) 200ss. J BLANK por su parte comenta. «El presente pasaje expone además que, según la concepción del prólogo joánico, existe una conexión interna entre creación, revelación y redención Es el mismo Logos, que ha participado en la acción creadora, el que viene al mundo como revelador y redentor La afirmación creacionista prepara, pues, la afirmación incarnacionista, y ésta alcanza a su vez toda su importancia sobre el trasfondo de la creación. Se advierte ahí una diferencia básica frente a la gnosis, para la cual creación y salvación son dos dimensiones radicalmente distintas, puesto que la creación se entiende pura y simplemente como la condenación» *El evangelio según San Juan,* I (Barcelona 1984) 89

[10] «Pero luego hay que decir que la creación está referida sin reservas y en todo a Cristo, que su naturaleza y su historia sólo desde Cristo, a la luz de Cristo, pueden tener su explicación definitiva Función de la creación, inmutable y que ninguna voluntad creada podrá destruir, es realizar la gloria de Dios, pero no de un modo cualquiera, sino por el amor y la gracia encarnada de nuestro Señor Jesucristo El designio de la creación ha de entenderse desde el designio de la glorificación. El uno no es explicable sin el otro» G TRENKLER, «Creacion», en DTB, col 231.

Para exponer esta teología los autores del Nuevo Testamento se sirvieron de la doctrina acerca de la Sabiduría de los autores del Antiguo Testamento. Las referencias han sido recogidas en la exposición. Es posible, como señalan algunos autores, que echasen mano también de la doctrina de Filón acerca del Logos [11].

El cristocentrismo de la creación nos permite afirmar que en el fondo de todos los valores humanos hay una dimensión crística, es decir, una orientación hacia Cristo como plenitud y sublimación. De ahí que los valores cristianos no se oponen a los valores del hombre, sino que son su plenitud. Por eso puede afirmar el Vaticano II: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y corona» (GS 22).

No entramos aquí en el tema central del motivo de la encarnación. Para Sto. Tomás y su escuela la encarnación es motivada por el pecado. Cristo se encarnó para liberarnos del pecado. Para Scoto y su escuela la razón de ser de la encarnación es la gloria de Cristo. Dejamos este tema para la Cristología. Solamente afirmamos que en esta creación histórica Cristo es su centro [12].

[11] «La cristología "cósmica" del NT es prepaulina y prejoánica Se plantea el problema del origen de esta cristología. La discusión se centra en dos fuentes la doctrina sapiencial veterotestamentaria judía y la especulación filónica (judeo-helenista) sobre el Logos Pero ambas fuentes no carecen de mutuas relaciones» Cita a continuación textos de una y otra fuente y añade «Las comunidades heleno-cristianas transfirieron estas expresiones a Cristo como sabiduría de Dios hecha hombre y aparecida en el mundo, surgieron así los himnos cristologico-"cósmicos" de la primitiva Iglesia, que proclamaban ante todo la preexistencia de Cristo, su función universal de mediación creadora y su obra escatológica de reconciliación» F MUSSNER, «Creación en Cristo», en MS II/1, 510

[12] Cf M. GONZALEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios*, II (Madrid 1976) 578-590

CAPÍTULO III

LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN EN LA FE DE LA IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA

ARMENDÁRIZ, J. M., *Hombre y mundo a la luz del Creador,* o.c., 55-87; HAMMAN, L., «L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne»: *Revue de Sciences Religieuses* 42 (1968) 1-23, 97-122; KELLY, J. D. N., *Primitivos credos cristianos* (Salamanca 1980); PÉREZ RUIZ, F., «Dios creador de todas las cosas»: *Pensamiento* 21 (1965) 5-39; RUIZ BUENO, D., *Los Padres Apostólicos* (Madrid 1974); SABUGAL, S., *Credo. La fe de la Iglesia. El Símbolo de la fe: historia e interpretación* (Zamora 1986) 245-254; SCHEFFCZYK, L., «Creación y providencia», a.c.; SCHMAUS, M., *El Credo de la Iglesia católica,* o.c., I, 328-344; SOTOMAYOR Y MURO, M., *Historia de la Iglesia,* I (Madrid 1979) 233-272.

1. Símbolos y profesiones de fe

Las primeras fórmulas de fe están estructuradas en forma claramente cristológica debido sin duda al puesto central que ocupa Cristo en la Iglesia primitiva: Rom 10,9; 1 Cor 12,3; Flp 2,11; Col 2,6; Heb 4,14; 1 Jn 4,15. Estas fórmulas no mencionan expresamente el puesto de Cristo en la creación, pero su señorío lleva implícito el dominio sobre el mundo. De una manera especial aparece esto en Flp 2,11. De las restantes fórmulas ya hemos hablado anteriormente. Estas expresiones de fe indican que los cristianos primitivos mantuvieron el cristocentrismo de la creación [1].

Al describir el camino que lleva a la vida dice la *Didajé:* «En primer lugar, amarás a Dios, que te ha creado» (1,2). En la *Epistola Apostolorum* (150) se profesa la fe en la creación con estas palabras: «Creo en Dios dominador de todo *(pantocratora)».* También el *Pastor* de Hermas se expresa con toda claridad. Comienza así el primer mandamiento: «Ante todas las cosas, cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo e hizo pasar todas las cosas del no ser al ser, el que todo lo abarca y sólo El es inabarcable» [2].

En su primera carta a los corintios les exhorta *San Clemente Romano* a que mantengan la paz y como ejemplo, entre otros, les pone

[1] Cf. L. SCHEFFCZYK, «Creación y Providencia», en o.c., 23.
[2] *El Pastor,* Mand. 1,1.

la sumisión de la naturaleza al Creador. «Todas estas cosas ordenó el grande Artífice y Soberano de todo el universo que se mantuvieran en paz y concordia, derramando sobre todas sus beneficios, y más copiosamente sobre nosotros, que nos hemos refugiado en sus misericordias por medio de nuestro Salvador Jesucristo» [3].

En *San Justino* se encuentran repetidas veces las expresiones de la fe en el Dios creador con fórmulas que parecen ya estereotipadas, llamándole a Dios Padre y dueño absoluto de todo. Predomina en estas profesiones de fe la forma trimembre: «Así que nosotros de ateos, nada, puesto que adoramos al creador de este mundo [...] y con toda razón honramos a aquel que nos enseñó estas cosas y nació para esto, Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, gobernador de Judea en tiempos de Tiberio César; habiendo aprendido que Él es el Hijo del Dios verdadero, considerándolo como el segundo en dignidad, siendo el tercero el Espíritu Profético, vamos a pasar a la demostración» [4].

En nombre de la regla de fe *San Ireneo* se opone a toda concepción dicotómica de Dios (el del AT y el Padre de Jesús) y profesa que «Dios Padre, increado, ingénito, invisible, único Dios, es el creador de todo, y éste es el primer artículo de nuestra fe» [5]. Repite la misma idea profesada, aunque con distintas lenguas, por todas las Iglesias en la profesión de fe de su magistral obra *Contra las Herejías:* «La Iglesia esparcida por todo el orbe hasta los confines de la tierra recibió de los apóstoles y de sus discípulos aquella fe que es en un solo Dios, Padre omnipotente, "que hizo el cielo y la tierra y el mar y todo lo que hay en ellos"» [6].

[3] D RUIZ BUENO, *Padres apostólicos,* o c., 198

[4] *Apol* 1,13, 65,3; 67,2 Cf J N D KELLY, *Primitivos credos cristianos,* o c , 94s

[5] He aquí el texto íntegro «Pues éste es el orden de la regla de nuestra fe, la base del edificio y la firmeza de nuestra conversación· Dios Padre, no hecho, inmaterial, invisible, un solo Dios, creador de todas las cosas Éste es el primer pilar de nuestra fe El segundo es éste el Verbo de Dios, Hijo de Dios, Cristo Jesús nuestro Señor, que fue manifestado a los profetas de acuerdo con el modo de su profetizar y según el método de dispensación del Padre, por el cual (el Verbo) fue hecho todo, el mismo que al final de los tiempos, para rematar y congregar todo, se hizo hombre entre los hombres, visible y tangible, para vencer la muerte, dar vida y establecer una comunión entre Dios y el hombre Y el tercer pilar es. el Espíritu Santo, por el que hablaron los profetas, los Padres aprendieron las cosas de Dios y los justos fueron encaminados a la justicia, el mismo que al final de los tiempos fue derramado de un modo nuevo sobre la humanidad de todo el mundo, renovando al hombre en Dios» *Epid* 6

[6] *Adver Haer* 1,10,1 El tema de la creación por el Verbo aparece también con toda claridad en la misma obra «Siendo así que tenemos la regla de la verdad, es decir, que existe un solo Dios omnipotente, que creó por su Verbo, y adaptó, e hizo de él lo que no era, para que existan todas las cosas, como dice la Escritura· "Con el Verbo del Señor fueron afirmados los cielos, y con el espíritu de su boca toda la fuerza de ellos" (Sal 32,6); y de nuevo "Todo fue hecho por él, y sin él no se hizo nada"

Las profesiones de fe de los mártires ante los tribunales están de acuerdo en testimoniar esta misma fe, negando los dioses de los gentiles y comprometiendo su propia vida en la fe que profesan. Las *Actas de los mártires* abundan en esta clase de testimonios, con una profesión de fe teocéntrica, alguna que otra vez cristocéntrica, en el Dios único, verdadero creador del cielo y de la tierra. Le contestó Ignacio de Antioquía al emperador Tiberio: «Te equivocas dando nombre de dioses a los demonios de las naciones, porque no hay más que un solo Dios, que hizo el cielo y la tierra y el mar y cuanto en ellos se contiene; y un solo Señor Jesucristo, de cuya amistad ojalá logre yo gozar» [7].

Según *Tertuliano* la regla de fe es creer en un solo Dios, fuera del cual no hay ningún otro, creador del universo, que ha creado todo de la nada por medio de su Verbo, primogénito. «La regla de fe consiste en [...] aquella regla según la cual creemos que hay un Dios, solamente uno, el creador del mundo, el cual mediante su Verbo, que descendió al comienzo, creó todas las cosas de la nada» [8]. Tertuliano introduce el término *unum* contra el dualismo gnóstico, pero omite la palabra *Patrem*. El cristocentrismo está explícito también en Occidente.

Hipólito presenta esta pregunta al candidato al bautismo: «¿Crees en Dios Padre omnipotente *(pantokrator)?»,* juntamente con las otras dos preguntas referidas al Hijo y al Espíritu Santo, que son respondidas por el catecúmeno, diciendo «creo», mientras recibe la triple inmersión [9].

Cirilo de Jerusalén presenta esta visión de la fe de su Iglesia: «Creemos en un solo Dios, Padre pantocrátor, que ha hecho el cielo y la tierra, todo lo visible e invisible». Añade que todo ha sido creado por Jesucristo [10].

Teodoro de Mopsuestia es el testigo de la fe de Antioquía de Siria: «Creo en un solo Dios, Padre pantocrátor: autor de lo invisible y visible» [11].

Los testimonios son abundantes y plenamente coincidentes en afirmar la creación hecha por el Padre con la intervención del Hijo

(Jn 1,3), de todo no fue sustraído nada, sino que todo lo hizo el Padre por medio de él, lo visible y lo invisible, lo sensible y lo inteligible, lo temporal por cierta disposición de lo eterno y los eones, no por los ángeles ni por algunas virtudes arrancadas de su sentencia, Dios no necesita de nada, sino que por el Verbo y el Espíritu suyo lo hace todo, lo dispone y lo gobierna y a todos les da el ser. .. teniendo esta regla, aunque (los herejes) digan muchas y variadas cosas, con facilidad argüimos que se han apartado de la verdad»· ibid , 1,22,1

[7] D Ruiz Bueno, *Padres apostólicos,* o c , 572

[8] *De Praes* 13.

[9] *Trad apos.* 21-22. Cf. J. N. D. Kelly, *Primitivos credos* , o.c , 64.

[10] *Cat* 4; 7; 8.

[11] *Hom* 1, 7.

como mediador de la misma. La lista podría alargarse, pero no es necesario.

2. Plegarias litúrgicas

Las plegarias litúrgicas antiguas están impregnadas de un profundo sentido teológico. El culto mismo es una profesión de fe por su contenido dogmático. La regla de fe se hace plegaria y alabanza. Tal vez en la *Didajé* están los textos litúrgicos más antiguos. «Tú, Señor, omnipotente *(despotes),* que has creado todas las cosas, para alabanza de tu nombre, tú has dado a los hijos de los hombres comida y bebida en gozo, para que te den gracias» [12]. La palabra *despotes* en la plegaria judía va unida frecuentemente a la idea de creación.

La plegaria que completa el martirio de San Policarpo parece estar inspirada en las anáforas improvisadas de la época. El martirio está descrito como la liturgia del confesor de la fe: «Señor Dios, todopoderoso, Padre de Jesucristo, tu Hijo amado y bendito, por medio del cual te hemos conocido, Dios de los ángeles y de las potencias de toda la creación, como de toda la familia de justos, que viven en tu presencia» [13]. El centro de la revelación es Cristo y desde él se ilumina todo hasta el comienzo de los tiempos.

La *Anáfora de los Apóstoles,* una de las más antiguas, se dirige en esta forma a la Trinidad: «Es digno que te glorifiquen todas las bocas, que todas las voces te confiesen, que todas las creaturas veneren y celebren el nombre adorable y glorioso de la Santísima Trinidad, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que ha creado el mundo en su gracia y sus habitantes en su clemencia» [14].

La misa llamada clementina, conocida por las Constituciones Apostólicas (en Siria hacia el 380), presenta en su anáfora, de estructura trinitaria y económica, la acción de las tres personas en el desarrollo de la historia de la salvación desde la creación hasta nuestros días. Dios es el verdadero Padre universal, ingénito y sin comienzo, totalmente libre y soberano, creador de todo. El Hijo es el mediador. La creación está subordinada a un orden de salvación, que encuentra su expresión en Cristo [15].

El recorrido se puede hacer por las anáforas de San Basilio, de San Marcos de Alejandría, de San Juan obispo de Bosra (s.V), etc. Todas estas anáforas orientales comienzan por la evocación de las

[12] *Didajé,* 10.
[13] *Mart. Pol.* 14.
[14] Cf. *Orientalia Christiana Periodica* 15 (1949) 256-276.
[15] Cf. F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones Apostolorum,* I (Paderborn 1905) 496s.

maravillas de la creación y la relacionan con el misterio pascual de Cristo en la Eucaristía.

La liturgia romana, centrada en Cristo, ha pasado por alto la creación, sin ignorarla. Es, sin embargo, muy elocuente la presencia de la creación en la plegaria IV. Ya en el Prefacio se le presenta a Dios como «fuente de vida, hiciste todas las cosas para colmarlas de tus bendiciones y alegrar su multitud con la claridad de tu gloria [...] hiciste todas las cosas con sabiduría y amor».

3. La catequesis bautismal

Según la peregrina Eteria (s.IV), en Jerusalén comenzaba por el libro del Génesis, que comentaba el obispo durante cuarenta días. De ello da también testimonio San Agustín. A continuación explicaban el Credo. En las catequesis tanto de Cirilo de Jerusalén como de Teodoro de Mopsuestia se advierten tres notas características: *a)* Se comienza por Cristo, cuyo Padre es el creador y la creación se cumple en él y por él. *b)* Esta creación se incluye en una historia, que por la presencia de Cristo se convierte en sagrada. *c)* La creación hace descubrir al hombre su relación con Dios, que quiere ser su Padre. La fe le introduce al hombre en la familia de Dios.

Una muestra de esta instrucción catequética es el siguiente párrafo de San Juan Crisóstomo: «Es, pues, obligatorio que los que se alistan en esta particular milicia, la espiritual, crean en el Dios del universo, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, causa de todas las cosas, el inefable, el incomprensible, el que no puede ser explicado con la palabra ni con la mente, el que creó todas las cosas por amor al hombre y por bondad» [16].

4. La teología patrística

Los Padres Apostólicos abordan el tema en escritos parenéticos. En su doctrina se refleja el pensamiento bíblico, con prevalencia de la concepción judeo-helenística de la creación sobre la neotestamentaria, centrada en Cristo. No está desarrollada la idea de la creación enfocada en la historia de la salvación. La fe de la Iglesia naciente penetra en la cultura greco-romana con precaución. Se apropia sus conceptos pero depurándolos para salvar la fe transmitida por los apóstoles.

Los Padres Apologetas luchan contra las ideas que los griegos se hacían de la creación y de sus dioses. Su intención era hacer ver que

[16] *Cat.* 5, 20.

la verdadera doctrina de la creación no era la que profesaban las religiones paganas, sino la que profesaba el cristianismo. Mantienen un contacto y una cierta adaptación de la mentalidad helenista. En sus escritos abundan los términos platónicos y estoicos referidos a Dios: *arjé ton jolom, tejnites, demiourgos, despotes, pater pantom, pater tom jolom.* La adaptación de la doctrina del Logos cristiano a las filosofías neoplatónicas trajo como consecuencia la subordinación del Logos al Padre, y a reducir su papel a una función meramente cosmológica como intermediario de la creación. La afirmación de la trascendencia de Dios y de la no-indigencia del mundo creado los llevó a admitir que el mundo ha sido creado para el hombre. Rechazan enérgicamente toda tendencia dualista y defienden la *creatio ex nihilo* como una consecuencia del monoteísmo.

La polémica de los apologetas está entablada con aquellos que están fuera de la Iglesia: judaísmo y paganismo. La lucha contra el gnosticismo se sitúa dentro de la Iglesia. Destaca en esta lucha Ireneo de Lyon. Para el gnosticismo hay dos principios: uno bueno, origen del bien, y otro malo, del cual proviene el mal del mundo. Según esta corriente, la creación del mundo se hizo por medio de un intermediario a consecuencia de una caída, y existe una oposición radical entre el Dios del Antiguo Testamento y el Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

Ireneo defiende la unidad de Dios en su naturaleza y en su obrar, identidad entre el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento. Existe un plan que preside la creación. Dios es dominador de todo, porque lo ha creado todo de la nada con sus dos manos: el Hijo y el Espíritu. Dios crea libremente para manifestar su poder, sabiduría, amor y para tener a quien comunicar su propia bondad [17]. Cristo ha recapitulado en sí todas las cosas. La creación es una obra continua de Dios, sometida a un devenir hasta que el hombre llegue a la visión de Dios después de un tiempo de maduración.

Tertuliano, influido por Ireneo, defiende frente a los gnósticos la identidad entre el Dios creador y el Dios bueno. Dios crea todas las cosas por medio de su Verbo. No existe una materia eterna [18].

Corriente alejandrina. No buscan sus autores la oposición con la gnosis, sino puntos de contacto con ella, lo cual produjo un cierto influjo del pensamiento gnóstico en la teología cristiana. *Orígenes* sostiene que Dios crea primero el mundo de los espíritus. Éstos pecan, y Dios crea el mundo de la materia para encerrar en él a los espíritus pecadores. Es su teoría acerca del pecado original. Las almas pecan antes de encarnarse en un cuerpo. Cometido el pecado, son introdu-

[17] *Adv. Haer.* IV, 14.
[18] *Adv. Marc.* I y II; *Adv. Herm.* 7; 9; 14.

cidas en un cuerpo para que se purifiquen. Cree Orígenes en la creación *ab aeterno* y en la apocatástasis final. Es muy de alabar su intento de armonizar la doctrina católica con la gnóstica, pero no lo logró.

Siglos IV-V. Los temas de estos siglos en la Iglesia oriental son trinitarios y cristológicos. Pierde fuerza en el siglo III el gnosticismo. Queda como una secuela suya el maniqueísmo, que motiva una nueva y renovada defensa de la fe en la creación. En la disputa arriana juega un papel importante la función del Verbo en la creación. Para los arrianos era la primera creatura, que el Padre había tenido a su disposición para lograr la creación de todas las cosas. Los ortodoxos partían de su papel en la creación para defender su divinidad [19]. Tres puntos son incuestionables para los Padres en esta discusión antiarriana: *a)* Dios creador de todo; *b)* la creación *ex nihilo; c)* absoluta libertad de Dios al crear.

No sólo en la disputa con el arrianismo aparece la fe en la creación. En el marco de la liturgia es frecuente en ellos el tema de la creación en la explicación del Génesis, que está hecha conforme a las corrientes exegéticas, alegórica en Alejandría, literal en Edesa y Antioquía, una vía media en Capadocia.

Descuella entre los autores latinos *San Agustín.* En él se dan cita el pensamiento oriental y el occidental. Situado entre el neoplatonismo y el maniqueísmo, al que perteneció en sus años de juventud, intentó armonizar la filosofía griega con la fe cristiana y rechazar cuanto se oponía a ella. Sólo existe un Dios, el Padre de Jesucristo, que ha creado todas las cosas de la nada. No son admisibles ni el dualismo, ni el emanatismo. Dios creó primero la materia informe y de ella todos los seres. El acto creador es totalmente libre, instantáneo y hecho por amor. Con él Dios ha puesto en las cosas las *rationes seminales,* que ulteriormente se van desarrollando. La creación es temporal. Más que realizada en el tiempo hay que decir que el tiempo, como propiedad de las cosas, es creado con ellas. El mal fue un tema que le preocupó a San Agustín. Para él el mal no es un ser, ni sustancia, sino una carencia de bien [20]. Siguiendo el neoplatonismo concibe la creación como un descenso escalonado del ser, desde Dios a la materia informe. San Agustín ha creado la armonía más perfecta entre verdad revelada sobre la creación y pensamiento filosófico. Queda postergado en él el aspecto histórico-salvífico.

[19] S. ATANASIO, *Oratio contra arrianos,* II 75.

[20] Cf. *Confesiones,* III, 7, 12. «Yo ignorante de estas cosas, perturbábame con ellas y, alejándome de la verdad, me parecía que iba hacia ella, porque no sabía que el mal no es más que la privación del bien hasta llegar a la misma nada. Y ¿cómo la había yo de saber, si con la vista de los ojos no alcanzaba a ver más que cuerpos y con la del alma no iba más allá de los fantasmas?».

En conclusión. Para los Padres la creación es una verdad heredada del AT. No hay más que un Dios que ha creado todas las cosas de la nada y en el tiempo o con el tiempo. Con frecuencia consideran a la creación como la primera revelación, que manifiesta los designios de Dios, inmutables a pesar del pecado del hombre.

La creación llega a su plenitud en Cristo, que la da su verdadera luz. Cristo es la clave para entender la historia del mundo. «La obra de Cristo no es simplemente la vuelta a la creación primitiva, sino la realización definitiva y victoriosa del único designio de salvación, que preside la creación» [21].

5. El Magisterio de la Iglesia

Concilio de Nicea (325). Es el primer concilio ecuménico, convocado contra el arrianismo. En su profesión de fe se recogen dos afirmaciones tradicionales. El primer artículo reza así: «Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente *(pantokratora),* hacedor de todo lo visible y lo invisible». En este artículo se explicita la idea del Dios creador, encerrada en la palabra Padre, indicando, frente a los arrianos, que el Dios único era el factor de todo lo visible e invisible. Nada existente en el cielo o en la tierra puede tener otro origen. En el artículo segundo, referido al Hijo, profesada su consustancialidad con el Padre, punto central de la controversia arriana, se afirma claramente que: «todo se hizo por medio de él, lo que está en el cielo y lo que está en la tierra» (Dz 54: DS 125).

Concilio I de Constantinopla (381). Su símbolo de fe explicita algo más el sentido del Dios creador en el primer artículo: «Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, hacedor del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible». Se añade al símbolo niceno: «del cielo y de la tierra». En el segundo artículo, al hablar de la mediación creadora del Hijo, es más parco. Dice solamente: «por medio del cual fue hecho todo» (Dz 86: DS 150).

Concilio de Toledo (400). Es un concilio antipriscilianista. En él se condenan los errores atribuidos a Prisciliano, entre los cuales hay algunos que se refieren a la creación. En el canon primero se condena al que negare que este mundo ha sido creado por Dios (Dz 21: DS 191). El octavo afirma la identidad entre el Dios del A y del N Testamento (Dz 28: DS 198). El noveno establece que el Dios creador es aquel de quien se dice en Gén 1,1: «Al principio hizo Dios el cielo y la tierra» (Dz 29: DS 199). Condena el undécimo al que diga que el alma humana es parte de Dios o su sustancia (Dz 31: DS 201).

[21] L. HAMMAN, «L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne»: *Revue de Sciences Religieuses* 42 (1968) 122.

Concilio II de Constantinopla (553). En el primero de los anatematismos, hecha la profesión de fe en la unidad de las tres divinas personas, después del *anathema sit,* añade: «Un solo Dios y Padre, del cual todo; y un solo Señor Jesucristo, por el cual todo; y un solo Espíritu Santo, en el cual todo» (Dz 96: DS 213). Es una novedad en las afirmaciones conciliares esta relación de las tres divinas personas con la creación.

Concilio de Braga (563). De nuevo un concilio provincial contra la herejía priscilianista [22]. Siete de sus cánones condenan las ideas priscilianistas en torno al tema de la creación. Podemos resumirlos así: las almas humanas y los ángeles no provienen de la sustancia divina (5, Dz 235: DS 455); las almas humanas no pecaron en el cielo y en castigo fueron encerradas en los cuerpos (6, Dz 236: DS 456); el demonio fue primero un ángel bueno creado por Dios, su naturaleza fue obra de Dios, no surgió del caos o de las tinieblas, tiene un creador y no es el principio y la sustancia del mal (7, Dz 237: DS 457); el diablo no ha hecho ninguna creatura en el mundo, los truenos, los relámpagos, las tempestades y las sequías no las hace el diablo (8, Dz 238: DS 458); la creación de la carne es obra de Dios y no de los espíritus malignos (13, Dz 243: DS 463).

Frente a la concepción dualista de Prisciliano, que los padres del Concilio tildan de maniquea, se reafirma el dogma tradicional de la unicidad de Dios, única fuente, principio y origen de todo lo creado. El demonio fue creado también por Dios como ángel bueno, no ha salido de las tinieblas, ni es principio de sí mismo.

Estas afirmaciones del concilio de Braga no tienen valor definitorio, por el hecho de que no es un concilio ecuménico, sino provincial, pero tienen un gran valor para conocer la fe de una comunidad concreta, que coincide plenamente con la de la Iglesia universal.

En la *Profesión de fe propuesta a los Valdenses* (1208), después de afirmar la fe en las tres divinas personas que forman un solo Dios, se dice que es creador, hacedor, gobernador, disponedor de las cosas corporales y espirituales, visibles e invisibles, celestes y aéreas, acuáticas y terrestres. Con la misma fe se cree que es el mismo el Dios del A y el NT, que creó de la nada todas las cosas (Dz 420: DS 790).

Concilio IV de Letrán (1215). Tiene como objetivo este concilio aclarar los puntos negados por los Albigenses, secta procedente de una corriente neomaniquea de los Balcanes. Florecieron en Italia, sur de Francia y regiones renanas hacia el año 1200. Las diversas corrientes defendían que el mundo tiene dos principios independientes, uno bueno y otro malo. La materia es mala.

[22] Cf. sobre el priscilianismo M. SOTOMAYOR Y MURO en *Historia de la Iglesia en España,* I, c.VII (Madrid 1979) 233-272.

El decreto *Firmiter* es una verdadera definición solemne. En él se comienza por expresar el dogma trinitario en la diversidad de personas y la unidad de naturaleza De este Dios uno se dice que es «el unico principio de todas las cosas creador de todo lo visible y lo invisible, de lo espiritual y corporal, el cual con su poder omnipotente juntamente *(simul),* al comienzo del tiempo, creó de la nada las dos creaturas, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana y después *(ac deinde)* la humana, como común constituida de espíritu y cuerpo El Diablo y los otros demonios en su naturaleza fueron creados buenos por Dios, pero ellos se hicieron malos por sí mismos El hombre peco tentado por el diablo» (Dz 428 DS 800).

El concilio parece afirmar dos momentos en la creación primero los angeles y la materia y después al hombre Cómo se entiende ese juego de partículas *simul ac deinde* ¿Se trata realmente de dos momentos sucesivos de la acción creadora de Dios?

La partícula *simul* parece estar tomada del Eclo 18,1, que la Vulgata traduce así «Qui vivit in aeternum creavit omnia simul» (el que vive eternamente lo creó todo juntamente) La interpretación de este versículo ha sido muy variada Algunos ven en él la afirmación de la creación simultanea Otros lo interpretan en el sentido de que todo entró en el mismo plan creador

Esta doble corriente interpretativa se ha manifestado en la interpretacion de los Concilios de Letrán IV y Vaticano I Es difícil de aceptar la interpretación de la simultaneidad temporal, porque en ese caso el Concilio habría condenado la opinión de San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno, San Ambrosio y San Hilario, que sostenían que los angeles habían sido creados antes que la materia Parece más aceptable la interpretacion de la simultaneidad en la intención creadora de Dios Así lo entendió Santo Tomás de Aquino, que en un escrito posterior en cincuenta años al concilio de Letran escribía que el concilio había querido condenar la teoría de Orígenes, según la cual las almas habrían sido creadas antes que los cuerpos [23] Tal vez el concilio tuvo ante los ojos a los origenistas, pero parece más cierto que quiso condenar a los cátaros, que atribuían al demonio el origen de la materia y del cuerpo humano El concilio responde a esta concepción todo fue creado por Dios, los ángeles pecan y el hombre por tentación del diablo Nunca la teología católica ha afirmado la simultaneidad de esta creación. Es inverosímil pensar que el concilio afirme una cosa en la cual no coinciden los teólogos católicos y ni siquiera los santos Padres

[23] Santo Tomas, *In I Decretalem,* Opera Omnia, ed Vives 27 opusculum, XIX, 429

El Lateranense IV es el primer concilio que define la creación de la nada Éstos son los puntos objeto de definición *a)* la unidad del principio creador, *b)* que esa creación ha sido hecha de la nada, *c)* enumeración de las cosas creadas, *d)* caracter temporal de la creación, *e)* origen del mal por la voluntad creada

Concilio II de Lyon (1274) En la profesion de fe prescrita a Miguel Paleólogo se profesa la fe en la Trinidad, un solo Dios, «creador de todas las creaturas, del cual, en el cual y por el cual son todas las cosas que están en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles, corporales y espirituales» (Dz 461 DS 851) De una o de otra manera las profesiones de fe, con más detalle o con menos, coinciden en el primer articulo del Símbolo el Dios creador de todo

Concilio de Florencia (1438-1445) En el Decreto para los Jacobitas existe una formulación con elementos nuevos de la fe en el Dios creador de todo lo visible e invisible El cual, cuando quiso, por su bondad, creó todas las creaturas, tanto las espirituales como las corporales buenas ciertamente, porque proceden del sumo bien, pero mudables, porque fueron hechas de la nada El mal no tiene naturaleza, porque toda naturaleza, en cuanto naturaleza, es buena (Dz 706 DS 1333) Bajo este principio anatematiza a los maniqueos por su teoría del doble principio (Dz 707 DS 1336) Ha introducido en la misma formulación la libertad de Dios al crear y el amor como motivo del acto creador

Concilio Vaticano I (1869-1870) La Constitución dogmática *Dei Filius* dedica el primer capítulo a «Dios creador de todas las cosas» En él se condena el materialismo, panteísmo y deísmo [24] También quedan condenadas las ideas de Gunther y Hermes, que en sus intentos de acomodación de la doctrina católica a la mentalidad de la época no acertaron del todo en su cometido

Para una valoracion correcta del magisterio del Vaticano I hay que tener en cuenta que las definiciones no están solamente en los cánones Tambien los capítulos son definitorios Tres razones fundamentan esta afirmación

a) El lenguaje usado «ecclesia catholica credit et confitetur» (la Iglesia católica cree y confiesa), por el tono del prólogo, que expresa la intencion del Decreto proclamar y declarar después de proscribir y condenar (Dz 1781 DS 3000)

b) Propuso un Padre conciliar que después del proemio se añadiese explícitamente que también los capitulos contenían definiciones, y se le respondió que ya se había manifestado ese carácter definitorio suficientemente [25]

[24] El deismo afirma la existencia de Dios, pero no sabemos como es Dios esta distante del mundo No lo gobierna, ni hay providencia No existe la revelacion sobrenatural, ni la revelacion positiva

[25] (CL 7, 234)

c) El tenor de la aprobación pontificia: «Sacro approbante Concilio illa (decreta) et hos (canones), ut lecta sunt, definimus et apostolica auctoritate confirmamus». (Aprobándolo el Sagrado Concilio, definimos y con nuestra autoridad apostólica confirmamos aquellos decretos y estos cánones, conforme a la lectura hecha.) La expresión pontificia no deja lugar a dudas: aprueba y define los capítulos y cánones conciliares.

Consta el primer capítulo de tres partes con sus cánones correspondientes. La primera trata de Dios creador de todo y distinto del mundo. Para una mejor comprensión del alcance de la definición conciliar conviene dividir el texto en varias secciones. En la primera (Dz 1782: DS 3001) se define únicamente la existencia de un solo Dios vivo y verdadero; los títulos que se añaden, «creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en inteligencia, voluntad y en toda perfección», no parece que sean objeto de la definición del concilio. En concreto se sabe que los títulos «creador y señor del cielo y de la tierra» no están puestos con esa intención, sino como aposición al Dios verdadero, por estas dos razones: *a)* porque se le da a Dios ese título en la Escritura, *b)* y porque así se acentúa la distinción entre Dios y el mundo. En la presentación del texto decía Gasser, relator oficial: «El párrafo primero comienza con la solemne confesión de fe en Dios, donde se añaden juntamente estos nombres de Dios, muy usados por la sagrada Escritura, cuando designa al verdadero Dios como opuesto a los dioses de los gentiles» [26]. La corrección 6.ª pedía que se suprimieran las palabras «creatorem coeli et terrae» y fue desechada por Gasser por las razones expuestas más arriba.

En la segunda sección se define la distinción entre Dios y el mundo contra los panteístas. Esta diferencia se apoya en las notas siguientes: sustancia espiritual única, absolutamente simple e inmutable. Estas notas no son objeto de la definición, sino razones en las que se apoya. Refuerza la distinción entre Dios y el mundo, su felicidad (se basta a sí mismo), y su excelsitud por encima de todo lo creado. Al afirmar la distinción entre Dios y el mundo se condena de raíz todo panteísmo.

Dos son las verdades definidas en este párrafo: *a)* la existencia de un solo Dios vivo y verdadero, *b)* la distinción entre Dios y el mundo.

Estas mismas verdades están definidas en forma condenatoria en los cánones correspondientes 1 al 4 (Dz 1801-1804: DS 3021-3024). Los dos primeros son suficientemente claros y no necesitan explicación. En el primero se condena a todos los que nieguen la existencia del Dios creador. En el segundo la condena recae sobre el materialis-

[26] CL VII 102.

mo. El tercero dice así: «Quien dijere que la sustancia o la esencia de Dios y de todas las cosas es una e idéntica, sea anatema». La razón de incluir sustancia o esencia era para condenar las distintas clases de panteísmo de las que habla el canon 4. Según el relator oficial Gasser hay que distinguir tres clases de panteísmo: *sustancial,* las cosas finitas derivan por una especie de degeneración neoplatónica de la sustancia divina y todas poseen la misma sustancia. A ellos se refiere la primera parte de este canon cuarto; *esencial,* Gasser se lo atribuye a Schelling, según el cual se da una sola esencia, de la cual por evolución provienen todas las cosas; *el ente universal,* parece que se trata de Hegel, existe un ente universal que, determinándose a sí mismo, da origen a todas las cosas.

En la segunda parte del capítulo se trata del acto creador en respuesta a los errores de la época. Del acto creador se afirma su motivo interno (su bondad), su finalidad (no para aumentar o conseguir su bienaventuranza, sino para manifestar su perfección con los bienes que regala a sus creaturas), su libertad (con el más libre de sus designios), su temporalidad (al principio del tiempo) y sus efectos (a ambos géneros de creaturas). Contra los panteístas se acentúa la libertad de la creación juntamente con su origen en el tiempo y de la nada.

Responden a esta exposición las condenaciones del canon 5 (Dz 1805: DS 3025) que contiene tres apartados. En el primero se condena a los materialistas y panteístas. Afirman la creación absoluta de todas las cosas por Dios. Creación que se define negativamente *ex nihilo* y positivamente «secundum totam suam substantiam». Nada precede al acto creador como materia *ex qua.* Nada hay en las creaturas que no provenga del acto creador. La segunda y tercera parte del canon rechazan las teorías de Günther y Hermes, cuyos intentos de acomodación de la doctrina católica acerca de la creación a la mentalidad de la época no dejaban en claro la libertad del acto creador y su sentido final[27].

La tercera parte (Dz 1784: DS 3003) trata de la Providencia. En el esquema propuesto a la discusión entre los atributos divinos se decía *De Deo providentissimo* contra los teístas. Se hizo un párrafo aparte, porque se pensó que era una cosa de mucha importancia. Sin embargo el Concilio no quiso decir más sobre la conservación y el concurso, porque no había sido suficientemente elaborado este tema en los trabajos preparatorios.

Concilio Vaticano II (1962-1965). No fue el tema de la creación objeto de consideración explícita en el Concilio Vaticano II, pero aparece frecuentemente en los distintos documentos promulgados.

[27] Cf. sobre Günther y Hermes L. SCHEFFCZYK, *Historia de los Dogmas,* II, o.c., 131-135.

Heredero de las conquistas de la renovación teológica realizada en la primera mitad del siglo XX, recupera la perspectiva bíblica de la relación entre la creación y la salvación y expone la doctrina católica de la creación en diálogo abierto con las distintas concepciones filosóficas modernas sobre el origen del mundo.

Dios es el creador de todas las cosas (LG 2, 16, 17; GS 34; NA 3). El acto creador forma parte del proyecto divino de salvación en el que Dios ha llamado al hombre a participar en su vida divina. Es un acto plenamente libre y hecho por amor (LG 2. GS 2). Dios es Señor y creador de la historia (GS 41).

Este señorío de Dios no les priva a las cosas de su autonomía. Tanto las cosas como la sociedad humana tienen sus leyes, que los hombres deben reconocer y respetar, porque esto responde a la voluntad del Creador. Quien, con la metodología de su propia ciencia y conforme a las normas morales, busque la verdad no hallará oposición con la fe. Autonomía del orden temporal no supone independencia del Creador. La creatura sin el Creador desaparece (GS 36).

Ha recuperado también el Vaticano II el cristocentrismo de la creación. Siguiendo muy de cerca la teología del NT, afirma que Cristo es el verdadero mediador de la creación (DV 3). Todo ha sido creado en Cristo (GS 7), Él es el Heredero de todas las cosas (AG 2), a Él le está sometido todo (LG 36). Cristo lleva al mundo y al hombre a su plenitud «cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas» (LG 48).

Entre las cosas creadas el hombre ocupa un puesto singular. «Todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos». Ha sido creado a imagen de Dios y destinado a participar en la vida divina. En esta vocación está la raíz más honda de la dignidad humana (GS 12, 19). Cristo es la imagen perfecta de Dios. Sólo en Jesús conoce el hombre su ser y la sublimidad de su vocación (GS 22) y sólo por Él puede llegar el hombre a realizar su vocación (GS 10). Con su trabajo, aun en las cosas más pequeñas, el hombre desarrolla la obra del Creador y contribuye de modo especial a que se cumplan los designios de Dios en la historia (GS 34).

6. **Conclusión**

El magisterio de la Iglesia ha sido fiel a lo largo de la historia a la doctrina heredada de la Escritura. Frente a todo sistema dualista ha defendido y proclamado la unicidad del Dios creador, la exclusión de toda materia preexistente, la distinción entre Dios y el mundo, la absoluta libertad de Dios al crear. Ha condenado todo monismo, determinismo, panteísmo.

CAPÍTULO IV

REFLEXIÓN TEOLÓGICA

BIBLIOGRAFÍA

ARMENDÁRIZ, L. M., *Hombre y mundo a la luz del Creador,* o.c., 89-106; AUER, J., *El mundo, creación de Dios,* o.c., 64-192; FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Los comienzos de la salvación,* o.c., 29-200; ID., *Antropología teológica,* o.c., 51-56, 75-91; GUARDINI, R., *Mundo y persona,* o.c.; KERN, W., «Interpretación teológica de la fe en la creación», en MS II/1, 514-601; LADARIA, L., *Antropología teológica,* o.c., 45-85; PONCE, M., *El misterio del hombre,* o.c., 83-118; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación,* o.c., 115-153; SCHEFFCZYK, L., «Creación y Providencia», o.c.; SCHMAUS, M., *El Credo de la Iglesia católica,* o.c., I, 333-353; SEMMELROTH, O., *El mundo como creación,* o.c.; TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la creación,* o.c.; VOLK, H., «Creación-Elaboración sistemática», en CFT I, 343-353.

1. Creación libre

a) *Planteamiento del problema*

Dios en sus actos *ad intra* (internos) actúa necesariamente. El Padre necesariamente tiene que engendrar al Hijo, y con la misma necesidad tiene que proceder del amor del Padre y del Hijo el Espíritu Santo. Las procesiones en Dios son eternas, de suerte que sin ellas no puede existir. La fe de la Iglesia sostiene que Dios ha creado el mundo por amor a su propia bondad a la que ama necesariamente desde toda la eternidad. ¿Se infiere de aquí que Dios ama y crea necesariamente al mundo desde toda la eternidad?

El tema tiene una gran importancia para comprender la naturaleza del mundo, su sentido y la relación de Dios con las cosas creadas. En la hipótesis de una creación necesaria las cosas seguirían siendo contingentes, porque seguirían dependiendo en su ser del Creador. Pero menos contingentes, porque necesariamente tendrían que existir y la trascendencia de Dios quedaría como rebajada, ya que Dios no podía existir sin la creación. Por otra parte, si el acto creador es necesario, lo son igualmente todas las acciones de la creación, incluso las de los hombres, con lo cual habría que atribuir el pecado al mismo Dios. También la acción inmoral brotaría necesariamente del hombre.

En esta hipótesis desaparecería la gratuidad de la creación y *a fortiori* la del orden sobrenatural.

b) *Libertad del acto creador en la Escritura*

Nada afirman explícitamente las narraciones del Génesis de la libertad de Dios al crear, pero si se comparan con las mitologías orientales, con las que están emparentadas, se advierte fácilmente una diferencia esencial. La doctrina acerca de la creación recogida en todas las tradiciones del Antiguo Testamento «diferencia esencialmente la concepción hebrea del origen del mundo de todas las de los pueblos vecinos, sean cuales fueran, por otra parte, las semejanzas que las aproximan y que sólo admiten explicación mediante influjos directos o indirectos, por imitaciones hechas por Israel de las cosmogonías egipcias, sumero-babilónicas y fenicias» [1].

Las mitologías comienzan por una teogonía en la que se cuenta el origen de los dioses, que nacen de un caos inicial. A continuación se narra la creación de las cosas, y entre ellas el hombre, que tienen el mismo origen. Nada de esto sucede en los relatos del Génesis. El Creador está al principio de todo. Su origen no se describe. Crea con su voz poderosa desde una lejanía majestuosa, que acentúa desde el comienzo la separación de Dios y del mundo. Toda emanación y todo panteísmo quedan descartados desde el primer momento. La imagen del Dios creador es la de un Señor absoluto, que hace cuanto quiere. «Israel no manifestó nunca cómo había llegado a la existencia su Dios. Pero no existió época alguna en que no existiera ya Yahvé, incluso antes de que se formulara esa expresión máxima del carácter eterno de Dios que leemos en Is 41,4: "Yo soy el primero y el último, el mismo en todo tiempo". En cambio, en las religiones de las antiguas culturas la cosmogonía implicaba siempre una teogonía» [2].

La creación por la palabra indica una libertad absoluta en Dios, al mismo tiempo que su trascendencia y la autonomía del mundo (cf. Sal 33,6; Sab 9,1; Eclo 39,17; 42,15). «La palabra de Yahvé no es una fuerza de la naturaleza, sino un poder histórico; no es algo físico, sino intencional: una manifestación libre, personal y soberana. La creación, el mundo y sobre todo el hombre son obra de esta palabra de Dios, están constituidos por el carácter verbal infundido en ellos por Dios: son palabra de Dios y respuesta a esa palabra» [3].

En la misma dirección de la libertad en el Creador apuntan los textos que afirman que la creación se ajusta a un plan de la sabiduría

[1] P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969) 142.
[2] W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento,* II (Madrid 1975) 106.
[3] W. Kern, «Interpretación teológica de la fe en la creación», en MS II/1, 521.

divina (Prov 8,23-31; Eclo 39,21; Job 38-41). Cae por su peso que donde hay un plan hay una inteligencia y voluntad que lo planean y ejecutan libremente.

En la exaltación del único Dios verdadero frente a los dioses de los gentiles el autor de salmo 115 afirma: «Nuestro Dios está en los cielos, todo cuanto le place lo realiza» (v.3). Repite este mismo sentimiento el autor del salmo 135: «Bien sé yo que es grande Yahvé, nuestro Señor, más que todos los dioses. Todo cuanto agrada a Yahvé, lo hace en el cielo y en la tierra, en los mares y en todos los abismos» (v.5ss). En este salmo se mezclan en la alabanza a Dios hechos cosmológicos y salvíficos. En todos ellos se manifiesta la plena libertad de Dios en el obrar así como su poder sobre toda la tierra.

El fundamento de la espiritualidad del pueblo de Israel es la conciencia que tienen de haber sido elegidos gratuita y libremente por Yahvé, porque se prendó de ellos (Dt 7,6-8). Si la creación hubiera sido un acto necesario en Dios, todas sus acciones subsiguientes lo serían y ya no se podría hablar de una predilección de Dios con el pueblo.

El autor del libro de la Sabiduría llega a decir que cuanto existe se debe al amor de Dios que le dio la existencia y lo mantiene en ella. «Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues, si algo odiases, no lo habrías hecho. Y ¿cómo habría permanecido algo si no hubieses querido? ¿Cómo se habría conservado lo que no hubieses llamado?» (Sab 11,24-25). Esta libertad con la que la voluntad divina puede disponer de todo, indica que no está condicionada por ningún atributo interno.

Pablo en la carta a los romanos expresa con los mismos términos la llamada a la salvación (Rom 8,30) y la llamada del mundo a la existencia (Rom 4,17). Sin duda que el apóstol identifica voluntad creadora y voluntad salvadora. De la libertad de esta última en la mente de Pablo no podemos dudar. Baste recordar el himno de Ef 1,3-14.

c) *Los Padres*

Confiesan la libertad de Dios en la creación, cuando afirman que Dios hizo todo cuanto quiso y que puede destruirlo con su poder. En su primera carta a los corintios les dice Clemente: «Con una palabra de su magnificencia lo estableció todo y con una palabra puede trastornarlo todo» (27,4). Al defender frente a todo dualismo de la época la creación de la nada, negaban por lo mismo toda coacción exterior en Dios, porque Él solo existía antes del mundo [4].

[4] Cf. L. SCHEFFCZYK, «Creación y Providencia», en o.c., 37.

La discusión con el arrianismo ayudó a precisar el concepto de la libertad en Dios. El Verbo no es creado, sino engendrado desde toda la eternidad. El Padre no puede menos de engendrarlo. El mundo es creado. La acción *ad intra* es necesaria. La acción *ad extra* es libre. Puede no realizarse. El mundo existe porque Dios quiere. El Verbo no puede menos de existir. Les dice San Atanasio a los arrianos que cuando Dios quiere crear lo que no existía delibera antes, pero cuando engendra al Verbo de su propia naturaleza no hace antes ninguna deliberación [5].

La afirmación de la libertad de Dios al crear, tanto de toda coacción externa como de toda necesidad interna, ha sido repetida frecuentemente en la teología de los Padres. Las citas podrían multiplicarse innecesariamente.

d) *El Magisterio de la Iglesia*

Repetidas veces ha intervenido el Magisterio de la Iglesia para defender la libertad de Dios al crear. La definición del Vaticano I va precedida por las condenaciones de Pedro Abelardo en el sínodo de Sens (1140/1) (Dz 374: DS 726), en la que se dice que Dios no puede hacer ni otra cosa que la que hace, ni de otro modo, ni en otro tiempo, y la de Wiclef en el concilio de Constanza (1418) (Dz 607: DS 1177), según el cual todo acaece por absoluta necesidad.

En las vísperas del Concilio Vaticano I, Pío IX en carta al cardenal de Colonia Geisel, junio de 1857, condenaba a Günther (Dz 1665: DS 2828), que negaba la plena libertad de Dios en la creación.

Dos son los textos del Vaticano I que definen con toda claridad la libertad del acto creador. En el capítulo 1 de la Constitución dogmática *Dei Filius* al describir el acto creador se afirma que Dios creó *liberrimo consilio* (con «libérrimo designio») todas las cosas. La intención del Concilio queda suficientemente clara en el hecho de que un padre conciliar pidió que se afirmase con más claridad esa libertad de Dios y le respondió el relator, obispo Gasser, que no era necesario, porque estaba suficientemente declarado con la expresión *liberrimo consilio* [6]. En el canon 5 de este primer capítulo se dicta anatema contra quien dijere que Dios creó el mundo con la misma necesidad con que se ama a sí mismo (Dz 1805: DS 3025).

Participó de estas mismas ideas sobre la creación necesaria Rosmini, que fueron condenadas en tiempo de León XIII por el decreto *Post obitum* del Santo Oficio (14-12-1887; Dz 1905: DS 3215).

[5] S. ATANASIO, *Contra arrianos,* 3, 61 PG 26,457.
[6] CL 7, 100

El año 1950 volvía a condenar Pío XII en su encíclica *Humani generis* (Dz 2317: DS 3890) a los que sostienen que la creación del mundo es necesaria, porque procede de la necesaria liberalidad del amor divino.

e) *Significado teológico*

Cuando decimos que Dios es totalmente libre al crear, afirmamos la doble libertad: la interior y la exterior. Es decir, nada existe fuera de Dios que le pueda coaccionar al crear. Admitida la creación de la nada, es evidente que si no existe nada fuera de Dios, no hay nada que pueda coaccionarle. Tampoco la necesidad de amarse a sí mismo exige el acto creador. El amor es difusivo de sí mismo, pero esa comunicación se realiza en Dios mediante las procesiones, que dan origen a las tres divinas personas. Tan comunicadas entre sí, que forman una sola naturaleza, y tan distintas, que de ninguna manera pueden identificarse [7].

La creación libre es una afirmación de la trascendencia de Dios. Aparece más clara la distinción entre Dios y el mundo, el absoluto dominio por parte de Dios de la materia. Todo monismo y emanatismo queda descartado al afirmar la libertad del acto creador.

Porque la creación es libre, es evidente que Dios no necesita de este mundo para nada. Él se basta a sí mismo. Su ansia de amar y conocer queda saciada en sus relaciones intratrinitarias. Esta autosuficiencia de Dios no ha de entenderse como el descuido de Dios, o el desamor de Dios a las cosas creadas por Él.

También la omnipotencia de Dios resplandece en el dogma de la creación libre. Él hace todo cuanto quiere y como quiere, porque nada se resiste al imperio de su palabra. Apoyados en esta fe los israelitas se entregaban a la confianza de un Dios que se mostraba Señor del cielo, de la tierra y de la historia.

La distinción entre Dios y el mundo, que fluye elocuentemente de la creación libre, desacraliza lo creado, pero no lo desliga totalmente de Dios. Las cosas han recibido una finalidad y una existencia concreta que les da su propia autonomía. La *Gaudium et spes* del Vaticano II describe en qué consiste esa autonomía: *a)* Existencia de leyes armónicas y propias que regulan el desarrollo del mundo.

[7] «La libertad de Dios al crear es una verdad básica de nuestra fe, es la misma noción de Dios la que se pone en juego con ella Pero no hay que entender por libertad la indiferencia de Dios frente al mundo del que no necesita. La suya es la libertad del amor que se compromete con el mundo, y especialmente con el hombre A la libertad trascendente de Dios corresponde la libertad creada»: L LADARIA, *Introducción a la Antropología teológica,* o c., 51

b) Respeto por parte del hombre de esas leyes. De aquí nace la independencia o la personalidad de lo profano frente a lo sagrado. *c)* Si cada investigador respeta su propio campo no se hallará oposición entre la fe y la ciencia. *d)* Todo el mundo está referido a Dios. Autonomía no es independencia absoluta, se devalúa la creatura si se prescinde del creador. *e)* El mundo, lugar de encuentro con Dios. Quien desarrolla las leyes de la naturaleza es llevado por la mano de Dios. Aquí se enraíza la posible colaboración de los creyentes con quienes no lo son.

La contingencia se agranda sobre el fondo de la libertad creadora. También en una creación necesaria el mundo y el hombre serían contingentes, pero en menor escala. Ante el sentimiento de la contingencia el hombre puede optar por una solución doble: *a)* el absurdo de los que no comprenden el sentido de la vida con todos sus contrastes profundos y hasta contradictorios; *b)* o abrazarse a la contingencia como una señal del amor infinito, que ha creado al hombre sin tener necesidad de él. Es la postura del creyente.

Para el cristiano creer en la creación libre es creer en el amor. Es poner al comienzo de la existencia el amor infinito de Dios y así el mundo entero queda inmerso en el amor. Todo el mundo es un don. La reflexión cristiana de los místicos llegó a descubrir en este don el sacramento de la naturaleza, que les hablaba de Dios y los impulsaba a sentir a Dios y a descubrirle como amor en todas las cosas [8]. «Al decir que la creación es acción libre de Dios está ya dicho fundamentalmente que es la comunicación de la gloria y del amor de Dios. La más libre libertad es el amor más amoroso, el don más activo. La libertad muestra su autenticidad no en el recibir, sino en el dar. Es liberalidad: *libertas-liberalitas*. Da libremente y da libertad» [9].

Comenta San Juan de la Cruz el verso «plantadas por la mano del amado [...] En el cual está la consideración, a saber, que estas diferencias y grandezas sola la mano del Amado Dios pudo hacerlas y criarlas. Donde es de notar que advertidamente dice: "por la mano del Amado", porque aunque otras muchas cosas hace Dios por mano ajena, como de los ángeles, de los hombres, ésta, que es criar, nunca la hizo ni hace por otra que por la suya propia. Y así el

[8] «Así pues, acerca de la cuestión "¿Por qué ha creado Dios al mundo?", hay que decir lo siguiente: En la medida en que esta cuestión reclama una respuesta a causa de nuestra imagen humana de Dios —y sólo en razón de nuestra imagen humana de Dios puede plantearse tal problema—, no cabe más que la respuesta de una confesión esclarecedora: Dios es el amor, y llevado de ese amor, crea al mundo para el hombre y por causa del hombre. El motivo de su amor es su amor mismo, cuyo acto fundamental no es una respuesta a un bien fuera de sí mismo, sino un disponer creador de todos los bienes»: J. AUER, *El mundo creación de Dios* (Barcelona 1979) 114.

[9] W. KERN, «Interpretación teológica...», a.c., 550.

alma mucho se mueve al amor de su Amado Dios por la consideración de las criaturas, viendo que son cosas que por su propia mano fueron hechas» [10].

En virtud de su fe el cristiano explica el ser caduco, limitado y finito, por un amor infinito y eterno, que es indefectible. Lo misterioso del mundo tiene una clave de interpretación que es el amor. Esto no quiere decir que desaparece toda la profundidad y oscuridad del misterio. En la noche de la fe el creyente se acoge más al calor que a la luz del amor, que con mucha frecuencia es muy tenue.

El dogma de la creación tiene una conexión de comienzo a plenitud con el dogma de la nueva creación. Dios crea por iniciativa propia, escoge un pueblo en Abrahán y le recapitula en Cristo. Desde el amor de la redención, a la que va encaminada la creación, se adivina y entiende el amor que preside toda la obra de la creación. Por eso creer en la creación libre es adoptar una postura optimista en el mundo. El cristiano se sabe amado, porque la creación es una autodonación de Dios en el amor.

La creación pide una respuesta del creyente. La aceptación gozosa de cuanto sucede en la vida como don de Dios y abandono a la Providencia, con entrega total de sí mismo. Confiar y creer entregándose al amor. Al mismo tiempo generosa colaboración al plan salvador de Dios.

2. Creación de la nada

a) *La Escritura*

La creación de la nada es la idea central de la teología de la creación. Sin embargo, no es idea de primera hora en la Escritura. Explícitamente no aparece hasta el 2 Mac 7,28. La creación de la nada deriva de la idea de la soberanía absoluta de Dios, del concepto monoteísta, de la libertad del acto creador, del puesto que ocupa Cristo en la creación.

La conciencia que tiene Israel de ser el pueblo elegido supone el dominio absoluto de Dios sobre la tierra (Éx 19,5). Sólo bajo esta visión de la creación podían fundamentar que su sentimiento de predilección por parte de Dios era verdadero.

El señorío de Yahvé, tan frecuente en la predicación profética y en las distintas manifestaciones de la fe israelítica, es inconcebible

[10] S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*, Canción cuarta: «¡Oh bosques y espesuras / plantadas por la mano del Amado! / ¡Oh prado de verduras / de flores esmaltado! / Decid si por vosotros ha pasado».

sin la creación de la nada. En virtud de este señorío Yahvé exige ser acogido y rechazadas todas las manifestaciones de culto paganas (Éx 20,2-4). Este mismo señorío es el que confiere a Cristo el puesto de eje de toda la historia como lo recoge el himno de Col 1,15-20.

No hay para qué volver de nuevo al texto de Macabeos. Ya ha quedado explicado en la parte anterior.

Sab 11,17 es interpretado por algunos como un testimonio fehaciente de que el autor admite la materia eterna: «pues bien podía tu mano omnipotente —ella que de informe materia había creado el mundo— enviar contra ellos muchedumbre de osos o audaces leones». El término *ex amorfos hyles* pertenece a las filosofías platónicas o estoicas, pero la materia eterna es contraria a la mentalidad judía contemporánea al autor [11]. Añádase que el mismo libro de la Sabiduría es contrario a la materia eterna, como aparece en 1,14; 9,1.9; 11,23. Algunos autores interpretan este pasaje de la materia eterna como una mera referencia a Gén 1,1-2. Comenta J. Vílchez: «Parece ser que el autor no tiene todavía la idea de la creación del mundo de la nada. La formulación neoplatonizante le parece apta para expresar su modo de concebir la creación como podría serlo Gén 1,2; sin plantearse a fondo y reflejamente el problema de si la materia informe es eterna o no lo es. Lo que le interesa al autor en el contexto presente es afirmar categóricamente la omnipotencia de Dios, que se manifiesta principalmente en la creación del mundo» [12].

b) *La Tradición*

Hay que afirmar de entrada que la fe de la Iglesia es constante y uniforme en profesar que la creación *ex nihilo* es un dato de fe. No sería Dios dueño absoluto de todo si no lo hubiera creado todo de la nada. Escribe L. Scheffczyk: «En una cuestión, sin embargo, hay que reconocer a los Apologetas la salvaguardia del punto de vista cristiano: Es en la defensa de la *creatio ex nihilo,* que para ellos resulta ya del monoteísmo conservado rigurosamente. En esto son decididos y se oponen neta y eficazmente a las tendencias dualistas del mundo griego, que impedían mantenerse en un concepto verdadero de la creación. Así Arístides prueba la imposibilidad intrínseca de admitir una materia sin principio, refiriéndose a la corruptibilidad y caducidad de los elementos (Ap 1,4). Con razones parecidas comba-

[11] Cf. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* I (París 1934) 165.

[12] J. VÍLCHEZ, «Sabiduría», en PROF DE LA CÍA DE JESÚS, *La Sagrada Escritura, Antiguo Testamento,* IV (Madrid 1969) 707. Cf. A. G. WRIGHT, «Sabiduría», en *Comentario bíblico «San Jerónimo»,* II (Madrid 1971) 584.

ten también Taciano y Teófilo la concepción platónica de la eternidad de la materia, y llegan a la conclusión de que una materia eterna sería algo semejante a Dios y anularía la unicidad del creador. Con estas reflexiones se fija, por primera vez, en la teología cristiana de tal manera la verdad de la *creatio ex nihilo,* que después Ireneo y Tertuliano pudieron ya tratarla como un elemento evidente de la fe» [13].

El primero en dar testimonio de esta fe es Hermas en su *Pastor:* «Ante todo cree que un solo Dios es quien todo lo ha creado y completado y de la nada ha hecho que todo sea» [14]. Este texto es citado por Ireneo y Orígenes. Hipólito escribió: «El Padre es el único principio de donde procede toda paternidad, por quien y de quien existen todas las cosas y nosotros mismos en él» [15]. Para Hipólito nada hay coeterno de Dios. Pero Dios no está solo. A su lado está el Verbo «luz de luz», por quien crea el Padre todas las cosas.

Con todo, hay que reconocer que en algunos Padres, sobre todo Apologetas, hay expresiones que parecen admitir la materia eterna. Atentos como estaban a conciliar la fe con la filosofía de la época, no cayeron del todo en la cuenta de la contradicción que suponía admitir un Dios creador absoluto de todo y una materia eterna. Esto sucede en Justino, de cuya materia informe se discute si en su mente fue creada por Dios.

c) *El Magisterio de la Iglesia*

No es necesario repetir lo que ya dijimos de él. Tanto en el concilio Lateranense IV como en el Vaticano I se define que Dios ha creado todas las cosas de la nada. La constitución *Dei Filius* en el canon 5 del capítulo primero junta la noción negativa de la creación: creó todas las cosas de la nada, con la positiva: creó todas las cosas según toda su substancia *(secundum totam suam substantiam),* es decir, cuanto hay en ellas viene de Dios.

d) *Contenido teológico*

Afirmar la creación de la nada es negar todo sustrato creacionista. No hay ninguna materia que preceda al acto creador. Esto no quiere decir que la creación entera en su forma actual haya brotado de las manos de Dios. La negación de todo sustrato se refiere al ser de las cosas, no a sus formas. Nada hay que tenga categoría de ser en

[13] L. Scheffczyk, «Creación y providencia», en o.c., 37.
[14] Hermas, *El Pastor,* Mand. 1,1.
[15] Hipólito, *Adversus Noetum:* PG 10,808ss.

el mundo que no haya sido creado por Dios. La creación del mundo según toda su sustancia del Vaticano I quiere indicar de forma positiva ese vacío de ser preexistente a la acción creadora de Dios.

No excluye la *creatio ex nihilo* la creación evolutiva. Según la evolución las cosas van apareciendo por la perfección de las inferiores hacia las superiores. Esto no significa aumento de ser sino cambio de estructura y forma. La creación evolutiva no se opone a la creación de la nada, porque en la evolución no aumenta el ser del mundo sino su perfección.

El contenido fundamental de la *creatio ex nihilo* o *secundum totam suam substantiam* implica que todo depende de Dios. Queda rechazado todo dualismo. Más, como todo proviene de Dios, la creación es fundamentalmente buena, porque todo inicialmente responde al proyecto divino. Éste es el mensaje del *ritornello* de la narración sacerdotal: «Y vio Dios que era bueno».

Tampoco puede admitirse ningún tipo de monismo. La creación de la nada vuelve a separar a Dios del mundo, sin desligarle por completo. Ni Dios es el mundo, ni el mundo es Dios. Espíritu y materia no son Dios sino creaturas suyas.

La creación de la nada, por la diferencia que supone entre el creador y la creatura, nos sitúa ante el problema de la inmanencia y trascendencia de Dios. Dios está por encima del mundo, pero al mismo tiempo dentro de él. No hay nada en lo creado que se escape a su presencia y acción. El mundo está en Dios. Dios es el ser supramundano que crea de la nada y con plena libertad. Pero al mismo tiempo es lo más íntimo a las mismas cosas, que totalmente han salido de él. Bellamente expresó esta dialéctica de la inmanencia y trascendencia de Dios San Agustín: «Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo» (Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío) [16].

Creación de la nada implica, como hemos dicho, la dependencia total y absoluta de Dios. Éste es el Dios que descubrieron los salmistas en la lluvia, el trueno, los rayos, etc. Es el Dios de los capítulos 38-40 del libro de Job. Es el Dios del discurso de Pablo en el Areópago: «Dios no se encuentra lejos de nosotros, porque en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,27). Es el Dios en quien nos invita Jesús a confiar, porque cuida de las aves del cielo y viste los lirios del campo (cf. Mt 6,25-34). Es el Dios de la contemplación mística, que sustenta las creaturas y trabaja en ellas.

[16] *Confesiones,* III, 6, 11.

3. La creación en el tiempo

a) *El problema*

El problema puede plantearse en estos términos: ¿el mundo, creado de la nada y libremente por Dios, ha tenido un comienzo o existe desde toda la eternidad? Ni la libertad de la creación, ni el que Dios lo haya creado todo de la nada zanjan la cuestión. Una creación *ab aeterno* también sería contingente, porque tendría toda su razón de ser en Dios; de la nada porque brotaría totalmente de Dios; y libre porque se debería a una determinación de la voluntad divina. El problema es intrincado y en él están interesadas las ciencias y la filosofía, además de la teología. Intentamos exponer en este apartado la respuesta de la fe.

b) *La Escritura*

Son muchos los textos de la Escritura que apuntan a una creación temporal. Ha habido un comienzo inicial, absoluto de este mundo. «La creación, según Von Rad, es una acción histórica de Yahvé, una obra dentro del tiempo. Ella abre realmente el libro de la historia. Cierto, por ser la primera obra de Yahvé, se encuentra al principio absoluto de la historia; pero no está sola, otras le seguirán» [17].

La descripción de la creación hecha por el P está indicando a todas luces una creación en el tiempo. Refiriéndose a Gén 1,1 comenta Eichrodt: «Ya en la primera frase se pronuncia con gran énfasis una palabra que, a la vez que demuestra la seguridad con que el autor formula ideas metafísicas, encierra el motivo principal de todo lo que viene a continuación: con el término *beresit* se afirma un comienzo absoluto de la creación, un comienzo normativo, y no casual, en la concepción de la génesis del mundo. Frente a eso el pensamiento pagano mitológico y filosófico habla de que el mundo no tiene principio» [18].

La estructura hebdomadaria de la creación de un menos a un más, que termina con el descanso sabático, sugiere fuertemente una creación temporal y progresiva.

La contraposición del origen de la Sabiduría y el de las cosas creadas en Prov 8,22 y Eclo 24,9 sólo puede aceptarse en la concepción de una creación temporal. También el Sal 90,2 entiende la existencia de Dios como algo anterior a la creación de los montes, la tierra y el orbe.

[17] G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I (Salamanca 1972) 188.
[18] W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, II (Madrid 1975) 111.

La expresión neotestamentaria «antes de la constitución del mundo» (Ef 1,4; Jn 17,24) distingue netamente entre la eternidad de Dios y un mundo temporal. La Cristología del Nuevo Testamento está encuadrada en una creación temporal. Jesús es anterior a Abrahán (Jn 8,58), su encarnación marca la plenitud de los tiempos (Gál 4,4), que tendrán un fin presidido por «la señal del Hijo del hombre» (Mt 24,30), porque Él es «el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin» (Ap 23,13). La concepción lineal de la historia, propia del Nuevo Testamento, no se concibe con una creación *ab aeterno.* La historia es un camino que termina con la apoteosis del Resucitado y de los que con Él hayan luchado hasta el final.

c) *El Magisterio de la Iglesia*

Se ha expresado solemnemente sobre este particular en dos ocasiones. En el año 1215 el concilio Lateranense IV contra los albigenses declaró que la creación había sido hecha por Dios *ab initio temporis.* Esta expresión es técnica en la teología de los siglos XII y XIII y significa, sin duda ninguna, que el mundo tuvo un comienzo [19]. El concilio condena la doctrina de los albigenses, que admitían una materia eterna, y frente a ellos propone la doctrina de la creación total y al comienzo del tiempo. Santo Tomás explica de esta manera la fórmula conciliar: Otro error fue el de Aristóteles que afirmaba que todas las cosas habían sido creadas por Dios *ab aeterno* y el tiempo no tenía ningún principio, siendo así que está dicho en Gén 1,1: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra». Y para excluir esto añade *ab initio temporis* [20].

Repite esta definición contra los errores panteístas del siglo XIX el Concilio Vaticano II con las mismas palabras del Lateranense IV (Dz 1783: DS 3002). Entre las novedades condenadas por la *Humani generis,* porque son contrarias al Vaticano I, está la negación del comienzo del mundo (Dz 2317: DS 3890).

Han sugerido algunos comentaristas de la fórmula *ab initio temporis* que ninguno de los dos concilios pretendió definirla. Se trataría solamente de una connotación para aclarar la creación de la nada [21]. Por la explicación que hemos dado no parece aceptable esta interpretación.

En el supuesto, hoy común entre los teólogos, de que la creación es el primer acto de una historia de salvación, es imposible admitir

[19] Cf. P. LOMBARDO, *Lib. IV Sent.* 1 2 d 1 c 3, d c 2-3.
[20] *Exp. in Decretalem,* Opus XIX, ed. Vives, 429.
[21] Cf. W. KERN, «Interpretación teológica...», a.c., 567. R. GUELLUY, *La creación,* o.c., 104, n.6.

una materia eterna. La creación es el comienzo de una acción salvadora, que se desarrolla a lo largo del tiempo, en una historia concreta que va dirigida hacia Cristo, que es lo nuevo y lo último *(esjaton)*. No habría nada nuevo y último, si el tiempo fuera eterno. A lo sumo círculos de repetición en los que no caben ni lo nuevo ni lo último. En la historia de la salvación hay tiempos de creación, pecado, redención, de la Iglesia. Dios salva al hombre según una *consecutio temporum* (sucesión del tiempo), que llega a su plenitud en la encarnación. En esta perspectiva histórico-salvífica la creación parece exigir un comienzo temporal [22].

d) *Posibilidad de una materia creada «ab aeterno»*

El tema ha sido discutido a lo largo de la historia desde Aristóteles y de una manera especial en los teólogos medievales. Citamos como resumen de la discusión, no zanjada aún definitivamente, el pensamiento de Santo Tomás: «Que el mundo tuvo comienzo sólo se puede sostener por la fe. No puede conocerse por una demostración; pero es sumamente conveniente creerlo» [23].

La filosofía puede tener una preferencia por la creación temporal, pero sus razones no irán más allá de probar su conveniencia, no su necesidad.

Tampoco la ciencia resuelve el problema. Los científicos se inclinan por señalar una edad al mundo a partir de la explosión inicial *(big-bang)*, que se produjo hace un tiempo imposible de fijar cuyo cálculo oscila entre 15.000 y 18.000 millones de años. Pero a la ciencia le es imposible determinar la aparición de la materia. La ciencia no tiene respuesta a la pregunta ¿cuándo surgió la materia?

En teología sigue en pie el interrogante. La creación *ab aeterno* no se opone al carácter contingente de lo creado. También en esa hipótesis Dios sería el Señor absoluto de todo, porque todo dependería de él. La creatura sería eterna, pero con una eternidad distinta de la de Dios. Dios es eterno por su misma esencia, la creatura lo sería en dependencia de Dios. La fe habla del comienzo temporal de este mundo concreto, pero no dice nada acerca de la posibilidad de una creación *ab aeterno*.

[22] Cf. W. KERN, «Interpretación teológica...», a.c., 579ss.
[23] *S. Th.* I q.46 a.2 conclusio.

e) *Cómo concebir la creación en el tiempo*

Resulta difícil comprender cómo viene a la existencia el mundo bajo el influjo de la voluntad de Dios. Nosotros no conocemos más causalidad que la creada. Ahora bien, las causas creadas tienen que ser modificadas para producir su efecto. En Dios no puede haber ninguna modificación. Cómo explicar entonces que el mundo no sea eterno, sino temporal. La dificultad nos sale al paso siempre que queremos armonizar la eternidad con el tiempo, p. ej. cómo conoce Dios el futuro, sobre todo el que depende de la libertad del hombre, la relación gracia y libertad, etc. El actuar de Dios es análogo al de las creaturas y por eso se nos esconde en el misterio.

Que la voluntad creadora sea eterna y el mundo tenga un comienzo puede aclararse a través de la forma de actuar de la causa libre. El hombre puede tomar ahora la determinación de hacer horas más tarde un acto concreto. Al llegar ese momento la voluntad, sin una determinación ulterior, realiza el acto anteriormente planeado. Algo así sucede en Dios. Quiere desde toda la eternidad que el mundo exista con una duración determinada.

Cómo concebir ese momento de la eternidad en que comienza a existir el mundo. Esta dificultad tiene su origen en el falso concepto o imagen que representa la eternidad como un vacío, donde se coloca el tiempo real. El instante inicial del mundo se determina en relación al tiempo real, que nace con el mundo. Según la definición clásica del tiempo, «numerus motuum secundum prius et posterius» (número de los movimientos según lo anterior y lo posterior), es evidente que el tiempo no puede ser anterior a las cosas creadas. Por eso es acertada la expresión de San Agustín: «el mundo no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo» [24]. «Creación en el tiempo» significa que el mundo tiene x años, pero no se puede decir que Dios después de x años creó el mundo. Dicho de otra manera: si se retrocede por esa serie de movimientos sucesivos, que componen el tiempo, remontando su devenir histórico, se llega hasta uno que es el primer eslabón de la cadena. El mundo no ha existido siempre. Tiene una duración determinada y concreta. Pudo Dios crear otro mundo anterior a éste. En ese caso no sería nuestro mundo, sino otro distinto con otro tiempo distinto. Nuestro mundo tiene un tiempo real, que es una propiedad intrínseca suya. «Que el mundo ha comenzado en el tiempo significa simplemente que no es infinito, eterno, e inmutable. Como se ve, apenas si quiere decirse más que esto: lo creado no es divino, sino mundano» [25].

[24] *La ciudad de Dios*, c.6 (Madrid [5]2000) 598.
[25] RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, o.c., 141.

f) *Teología del tiempo*

Sugerimos en este apartado una serie de ideas que nos ayuden a conocer el significado teológico del tiempo.

El tiempo para el cristiano no es un círculo cerrado, una serpiente que se muerde la cola, según las antiguas mitologías, ni el flujo o reflujo de la ola, ni solamente la medida del movimiento de los seres materiales. Es la duración en la que Dios se revela y comunica a lo no-divino. En una dirección lineal y progresiva el tiempo revela el plan de salvación escondido desde la eternidad en el corazón de Dios (DV 2ss).

Pero no todas las partes del tiempo tienen el mismo valor. Hay momentos de especial importancia: creación, elección de Abrahán, encarnación, muerte y resurrección de Cristo, el final de los tiempos (DV 3-4).

Vivimos ahora el tiempo de la Iglesia, que es tiempo de plenitud y a la vez de maduración. Plenitud, porque la encarnación de Cristo ha comunicado a los hombres «lo definitivo», la posibilidad de llegar a la participación de la vida divina (Jn 1,12; 2 Pe 1,3ss). Los cristianos ya lo poseen en germen, pero esperan su desarrollo pleno, cuando Cristo someta todo al Padre. La vida del cristiano es tiempo de esperanza y de trabajo. Camina hacia un futuro dichoso, que para él se ha hecho presente en su regeneración bautismal.

En este tiempo de la Iglesia sigue abierto el diálogo de Dios con los hombres. Consumada la revelación en el misterio pascual y aprehendida por los apóstoles, esa palabra de Dios ha sido confiada a la Iglesia, para que la predique, la medite y la desarrolle bajo la acción del Espíritu Santo. «Así Dios que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo (cf. Col 3,16)» (DV 8).

El tiempo es el ámbito en que la Iglesia debe cristificar el mundo. Por eso nuestro tiempo es tiempo de misericordia y gracia. Al cristiano le compete y urge una labor de transformación del mundo. En diálogo abierto con todos los hombres y en colaboración con las iniciativas que no destruyan los valores humanos, debe poner su tiempo al servicio del progreso humano, esforzándose por encaminar todos los conatos de superación y bienestar en una línea trascendente que culmine en Cristo. Si para el profano el tiempo es oro, para el creyente es eternidad.

La seguridad con que camina en su firme esperanza hacia la patria definitiva, no debe excusarle de comprometerse con sus seme-

jantes en las tareas humanas. Al revés, alentado por esa esperanza, que brota incontenible de su fe, debe superar con ánimo alegre todos los obstáculos que encuentre en el camino. Su mirada al más allá no es de ninguna manera una alienación, sino una mayor seguridad en el esfuerzo para comprometerse más denodadamente en la tarea común a todos los hombres de buena voluntad. «El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo, ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que al contrario les impone como deber el hacerlo» (GS 34).

La caducidad del tiempo no crea en el creyente un sentimiento de angustia o desilusión. «La figura de este mundo que pasa» (1 Cor 7,31) tensa su espíritu y apremia su amor en la esperanza de la transfiguración definitiva. Con gracia y profundidad lo expresó Teresa de Jesús en sus poesías, al estilo de Pablo (Flp 1,12-26): «Vivo sin vivir en mí y tan alta vida espero, que muero porque no muero» [26].

4. Creación continuada

La acción creadora de Dios no es puntual. El mundo no está creado de una vez para siempre. La absoluta dependencia de la creatura del Creador requiere, por parte de éste, una continuación de la acción inicial, que hizo pasar al mundo del no ser al ser. A esto llamamos creación continuada. Según San Agustín: «Dios actúa constantemente en aquello que Él ha creado» [27].

Hoy abarcamos con este título tres conceptos tradicionales: conservación, concurso natural y providencia. El primero se refiere a la acción divina que mantiene a las cosas en la existencia. Con el segundo entendemos la colaboración de Dios en las operaciones de las creaturas. El tercero significa el plan salvífico de Dios que orienta los destinos del mundo.

a) *Conservación*

La creación de la nada descubre fuertemente la contingencia de todo lo creado. El mundo no deja de ser contingente cuando empieza a existir. Al contrario, sigue siendo contingente. Ahora bien, si la contingencia en el comienzo exige la acción creadora de Dios, que

[26] SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de Santa Teresa de Jesús* (Burgos 1954) 1063.
[27] *De Gen. ad litt.* IV 12.

explique el salto del no ser al ser, también la contingencia en el existir requiere el influjo de Dios, para que lo que no tiene en sí mismo la razón de su existencia, encuentre el apoyo que lo mantenga y no desaparezca en la nada. La creación ha de ser, por lo tanto, acción conservadora o creación continuada.

Son muchos los pasajes de la Escritura que hablan de la acción conservadora de Dios. A ella ensalza el autor del salmo 104 y los bellos capítulos (38 y 39) que encierran el discurso de Yahvé a Job. La misma palabra que hizo de instrumento en la creación, sigue actuando en la conservación del mundo (cf. Sab 16,26; Eclo 43,11.28). Al amor de Dios atribuye la Sabiduría la conservación de las cosas: «Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues si algo odiases no lo habrías hecho. Y ¿cómo habría permanecido algo si no hubieses querido? ¿Cómo se habría conservado lo que no hubieses llamado?» (Sab 11,24s). «El amor de Dios por sus criaturas no es un amor estático, que fue una vez, o que se complace únicamente en la contemplación de su obra. El amor de Dios es actualidad, que se manifiesta, se revela en acción. La permanencia de las criaturas en la existencia, la conservación de su ser multiforme, activo, misterioso, es la prueba más palpable del amor de Dios en acción. En v.25 se afirma la radical y absoluta dependencia presente en las criaturas del Creador. Nada de cuanto existe y permanece puede independizarse del dominio soberano de Dios; soberanidad e influjo que no anulan las propiedades y leyes de la naturaleza ni las hacen divinas en sentido panteísta, sino que las hacen ser, y ser lo que son, en un sentido trascendental. Todo cuanto existe, por el mero hecho de subsistir, evoca la acción creadora de Dios, que lo ha llamado a la existencia porque él ha querido, porque lo ha amado» [28].

El cristocentrismo neotestamentario de la creación entra tan adentro en la estructura del mundo, que los teólogos del NT llegan a afirmar que el mundo tiene en Cristo su consistencia (cf. Col 1,6; Heb 1,3).

La Tradición primitiva de la Iglesia se hace eco de esta idea incorporada a los símbolos de la fe, al expresar en ellos la fe en el dominio absoluto de Dios. El *pantocrátor,* dueño absoluto de todo, sostiene en su mano el universo. La traducción latina *omnitenens,* participio activo, da a entender claramente que Dios es conservador y mantenedor de todo lo creado. En la misma línea del estoicismo Dios sigue aguantando en su mano el peso del universo.

[28] J. VILCHEZ, «Sabiduría», a.c., 709.

b) *Conservación activa o concurso natural*

Sería un error concebir la conservación únicamente como algo que sostiene el mundo. Dios conserva actuando juntamente con las cosas. Él es el autor de todos los fenómenos de la naturaleza: brotar las fuentes, crecer las plantas y animales, vestir a los lirios del campo, etc. Vuelvo a citar el discurso de Yahvé a Job, en el que se hace una bellísima descripción del trabajo de Dios en la creación. El tema era frecuente en la oración de los israelitas piadosos, como puede verse en muchos salmos.

Jesús mismo participa de esta espiritualidad y a ella invita a sus discípulos (cf. Mt 6,25-34; Lc 12,22-31). Juan justifica la curación en sábado hecha por Jesús diciendo: «Mi Padre trabaja siempre y yo también» (Jn 5,17; cf. Is 40,28).

La idea de la creación permanente está poco desarrollada en los Padres. Ireneo concibió la creación como un proceso constante de perfeccionamiento, sobre todo para el hombre [29]. Agustín llamó a Dios *omnicreantem et omnitenentem,* es decir, el que lo crea todo y lo sostiene todo [30]. La escolástica, sin embargo, ha discutido hasta la saciedad esta cuestión sobre todo desde la vertiente ontológica.

Esta participación activa de Dios en las acciones de las creaturas es lo que se ha llamado en teología el concurso natural divino. No es un tema fácil de explicar. No se trata de dos causas que concurren en el mismo plano, con una acción común, para producir un efecto determinado. Lo causado, es decir, el efecto de esa acción, no puede repartirse entre la creatura y el creador en partes iguales o proporcionales. La acción y su efecto son íntegramente del creador y de la creatura. Toda del creador y toda de la creatura. Dios produce todo el efecto, pero no él solo. La creatura produce también todo el efecto, pero no ella sola. Sin embargo Dios y la creatura no concurren. Dios es la causa trascendente. La creatura es la causa categorial, finita y limitada. Dios le da a la creatura el ser y el poder obrar. La creatura obra con personalidad propia, en virtud de la autonomía y las cualidades que le da y sustenta el creador [31].

[29] Cf. S. Ireneo, *Adv. Haer.* 4, 38.

[30] *Confesiones,* XI, 13, 15.

[31] «El efecto de la acción y obrar de las realidades mundanas y en particular del hombre, no puede dividirse ni cuantitativa ni cumulativamente (en la acepción natural) entre un obrar terreno o humano y otro divino. El efecto completo es más bien de ambas causas simultáneamente, de tal forma que la causa primera y la causa segunda universal, o las distintas causas segundas son siempre, cada una a su modo, "causa total del efecto total". Todo cuanto hay de perfección ontológica en el efecto es a la vez de la causa primera y de la causa segunda, de acuerdo con la importancia de esas causas, esencialmente distintas, para el ser del efecto, en sí polifacético. A la complejidad del ser corresponde la complejidad de la causalidad»: J. Auer, *El mundo, creación de Dios,* o.c., 168s. Cf. W. Kern, «Interpretación teológica...», a.c., 592.

«No debe pensarse ni en una "concurrencia" entre Dios y la criatura ni en un "reparto" de la acción concreta, como si se pudiese decir: esta parte corresponde a Dios, y esta otra al hombre; de suerte que, si aquélla es mayor, ésta será más pequeña; o al revés. Lo que existe es, por el contrario, correalización y unidad total: porque —y sólo porque— cada acción se ejerce en un plano distinto, *todo* lo hace Dios y *todo* lo hace la criatura» [32].

Esta especie de *sinergismo* o acción conjunta *sui generis* de Dios con la creatura encuentra especial dificultad cuando se trata de las acciones libres. También en este caso la acción es toda de Dios y toda de la creatura libre. No se pierde la libertad en virtud de la presencia actuante de Dios. Él es el que da al hombre la posibilidad de actuar libremente y ayuda, para que, conservando su independencia, pueda obrar con plena responsabilidad [33].

«El concurso de Dios que acompaña los actos humanos de libertad significa que también éstos están abarcados en todo momento por su providencia, tanto en lo que atañe a sus presupuestos como en lo que se refiere a sus repercusiones [...] Pero este concurso no puede entenderse como si quedara suprimida la libertad humana, o como si la acción nacida de ella careciera de valor bajo la providencia. La relación mutua entre la libertad divina y la de la criatura no puede ser interpretada como una competencia. La libertad divina es la causa trascendente que posibilita la libertad de la criatura» [34].

La visión evolucionista de la creación se ve complementada y aclarada con la idea de la creación activa y continuada. Y a su vez, la teología de la creación recibe una nueva luz de la concepción evolucionista del mundo, promovida por las ciencias, para comprender el sentido permanente de la presencia de Dios en el ser y obrar de las cosas creadas. La verdad, que no puede contradecirse a sí misma, se complementa desde la revelación de Dios en el universo y desde la palabra que Él mismo ha pronunciado en la historia.

[32] A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación* (Santander 1997) 114.

[33] «El influjo de Dios consiste precisamente en hacer posible y sostener la libertad, de modo que tal influjo resulta tanto mayor cuanto más libremente actúa el ser humano. La "obediencia" del astro está en su necesidad, la "obediencia" del hombre está en su libertad: por eso puede convertirse en "des-obediencia". De hecho esta relación nos sitúa ante la esencia más profunda y delicada de lo humano. Y sería interesante mostrar cómo, en realidad, sólo la idea de creación en sentido riguroso, es decir, la que hace de Dios el origen libre y amoroso de lo real, puede posibilitar la existencia de la libertad y garantizar su ejercicio efectivo»: ibid., 116s.

[34] E. NIERMANN, «Providencia», en SM, col.633.

c) *Providencia*

El pueblo de Israel ha meditado y comprendido, desde una visión histórica, esta teología de la creación continuada. Para los israelitas su experiencia colectiva como pueblo del Dios liberador, que los saca de Egipto en medio de prodigios y señales, y los conduce por el desierto hasta la tierra prometida, los lleva a conocer a Yahvé como el Señor absoluto de la historia. Él es el que rige los destinos de los pueblos, conforme a un plan determinado. Él doblega con su poder todos los imperios de la tierra.

El segundo Isaías predicó con valentía esta verdad en tiempos difíciles: «Yo soy el que anuncio lo que ha de venir y mis planes se realizarán» (Is 46,9-11). Daniel repite el mismo mensaje (2,20-22). Los profetas no dudan de que Dios se sirve de los pueblos y organiza los acontecimientos conforme a sus insondables designios, que redundarán en bien del pueblo de la alianza. De ahí la confianza en ese Dios, porque Él es el Dios omnipotente, que hace cuanto quiere y como quiere, y el Dios fiel, que cumplirá su palabra. Es éste un tema frecuente en los salmos (cf. Sal 23).

Esta providencia no afecta sólo a los pueblos como tales, sino también a los individuos. Sobre esta base dialoga Job con Dios: «Si es que están ya contados sus días, si te es sabida la cuenta de sus meses, si un límite le has fijado que no franqueará» (14,5). Este mismo sentimiento motiva la palabra de Yahvé en la vocación de Jeremías: «Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes de que nacieses, te tenía consagrado: yo profeta de las naciones te constituí» (1,5).

Desde esta experiencia personal y colectiva en el Dios fiel de la alianza comprendieron los israelitas la fidelidad de Dios a la creación entera. La idea de la conservación es una consecuencia de la experiencia de la fidelidad de Dios. Por este mismo camino descubre la teología de la providencia: todo está regido por Dios conforme a sus designios de salvación. Con esta certeza los israelitas se sienten protegidos por Dios y duermen el sueño de la muerte con la esperanza de que sus promesas serán cumplidas.

El NT considera a toda la creación caminando hacia Cristo como centro del mundo y de la historia. Todo se dirige a Él y Él es el que da sentido a la evolución cósmica y social. Las palabras de Caifás son en este sentido esclarecedoras de la historia: «Vosotros no sabéis nada, ni caéis en cuenta que es mejor que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación». El evangelista interpreta proféticamente estas palabras y añade: «no sólo por una nación sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11,49-52). La muerte de Jesús, motivada en un primer plano por

causas político-religiosas, está dirigida desde lo alto con otros designios (cf. Jn 10,17-18).

Nuestra elección y recapitulación en Cristo es el fin del designio de salvación, escondido desde toda la eternidad en Dios y manifestado ahora en la plenitud de los tiempos. Preside el acto de la creación y hacia él va dirigida toda la historia (cf. Ef 1,9-3,9).

La primitiva teología cristiana, al trasvasar su contenido a la mentalidad y lenguaje de la cultura helenística, dio una gran importancia a la providencia. Baste citar al *Pastor* de Hermas: «Dios creador ha fundado su santa Iglesia con su sabiduría y su providencia» [35]. El recorrido puede hacerse con facilidad tanto por los Padres como por toda la historia de la teología.

También el Magisterio de la Iglesia ha sido claro en esta confesión de la fe. En la profesión de fe propuesta a los Valdenses se dice de Dios que es el que crea, hace, gobierna y dispone todas las cosas de la creación (Dz 421: DS 790). El Concilio Vaticano I definió la providencia en la constitución dogmática *Dei Filius* (Dz 1784: DS 3003).

Jesús sintetiza la teología de la providencia en aquellas palabras: «Buscad el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,25-34). La providencia, presente en el ahora, tiene una proyección de futuro. Es la dimensión escatológica de la providencia [36]. Factor que hay que tener siempre presente al enjuiciar los acontecimientos, sobre todo los dolorosos de la vida, a la luz de la providencia.

Mirando al futuro, dos verdades fundamentales de nuestra fe nos ayudan a valorarlo: *1)* El cristiano sabe con toda certeza que el Padre providente, por el gran amor que le tiene, le concederá lo que más le conviene (cf. Mt 7,11). *2)* Pero al mismo tiempo desconoce los caminos que, conforme a esa voluntad amorosa del Padre, le conducirán a ese fin. Caminar en la penumbra y descubrir a Dios en lo que a nuestros ojos no tiene sentido y hasta es contradictorio con

[35] HERMAS, *El Pastor,* Vis. 1, 3, 4.

[36] «La providencia de Dios es, por tanto, una acción divina del final de los tiempos. Tiene un carácter escatológico. Con ello queremos decir, no que Dios deje de preocuparse por el destino de los hombres en este mundo, sino que la medida y la dirección de la providencia divina está en la consumación final. Todo lo terreno es un esbozo previo de esto. Dios da al hombre, que busca según sus fuerzas el reinado de Dios, todo lo que necesita»: M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia católica,* o.c., I, 348. Opina también así J. AUER: «En un sentido propio y estricto hay providencia divina allí donde está en juego el fin último de la creación, el reino de Dios (Mt 6,25-33) en este mundo, que Dios establece y afirma, sirviéndose de los medios naturales y también sobrenaturales (milagros), o mediante unas fuerzas extranaturales (ángeles) o sobrenaturales (la gracia del Espíritu Santo), aunque no ciertamente sin la cooperación del hombre»: *El mundo, creación de Dios,* o.c., 141.

esa bondad divina, es la actitud del creyente, que camina en el claroscuro de la fe.

Pablo advierte confiado y seguro que: «a los que aman a Dios todo les lleva a buen término» (Rom 8,28-39). Él, por su parte, está seguro de que nada en la creación puede arrebatarle del amor de Dios Padre, que en Cristo se nos ha manifestado de una manera especial a los que hemos sido elegidos en la fe e incorporados a Cristo.

El apóstol parece indicar dos cosas: *1)* También los males entran en la providencia de Dios como medios, que pueden conducir al fin pretendido por el Padre. Él personalmente se gloría en esos males, en los que suple con su dolor, físico o moral, lo que falta a la pasión de Cristo. *2)* Para lograr ese fin, y esto es lo importante, se requiere la actitud de fe y de confianza. Sólo cuando existe la fe, que es aceptación de ese destino enigmático, todo, lo bueno y lo malo, confluye al bien salvífico de cada uno de los hombres.

Por este camino descubrió el pueblo de Israel el sentido de su historia. Los descalabros nacionales llevaron a muchos a la infidelidad. Sólo el resto, los pobres de Yahvé, que a pesar de todo siguieron manteniendo su confianza en la palabra de Dios, fueron los portadores de la promesa y, entre ellos, en María, pobre de Yahvé, se hizo realidad el designio salvífico.

También Jesús iluminó su propia vida con esa luz. Conocía las causas humanas que le llevaban a la muerte: buenas y malas intenciones de Pilatos, envidias, odios, traición de Judas... Pero todos esos factores, fruto del pecado de los hombres, para Él son el cáliz que le ofrece el Padre (cf. Jn 18,11; Mt 20,22).

La providencia no es una seguridad intramundana o intrahistórica, sino la certeza de que se cumplirá el plan salvífico de Dios. Job lo expresó desde su dolor amansado: «Sé que eres todopoderoso; ningún proyecto te es irrealizable. Era yo el que empañaba el Consejo con razones sin sentido. Yo te conocía sólo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos. Por eso retracto mis palabras y me arrepiento en el polvo y la ceniza» (42,l). La historia se repite. Son millares y millares los que en el dolor aceptado con la mirada puesta en la cruz, han descubierto el rostro verdadero de Dios y su presencia amorosa.

En esta perspectiva la providencia es una tarea para el hombre. Dios no lo hace todo. Toda apatía o confianza excesiva, que lleve a la inactividad, es un contrasentido con la providencia. Es el hombre el que con su inteligencia, corazón y manos tiene que buscar el reino de Dios y hacer su vida y su mundo. En esta tarea la fe orientará sus caminos con una luz indefectible. La certeza en la providencia, que brotará de esa fe, le dará seguridad y ánimos en su trabajo y afán.

Es muy importante tener en cuenta que la providencia de Dios cuenta con un factor que a nosotros fácilmente se nos escapa. Es intraterrena, pero tiende hacia el más allá.

También el mal entra en la creación continua. Me refiero al mal moral. Misterio que ha inquietado toda la historia del pensamiento y sigue sin encontrar una solución clarividente. ¿Por qué el pecado en sus diversas formas bajo la mirada de un Dios bueno y omnipotente? En la búsqueda de una respuesta pueden establecerse los principios siguientes:

1) Dios no es el autor del mal moral. El autor del Génesis lo afirmó con claridad al contraponer a la narración del sacerdotal la del yavista. Dios hizo las cosas buenas. Él no es el autor del mal. Es el hombre el que ha introducido el pecado en el mundo.

El concurso de Dios a las acciones libres de los hombres no afecta al pecado como tal. El pecado es carencia de ordenación recta o privación del bien debido. Esta privación, que convierte en pecado la acción material no depende de Dios, sino del desorden que el hombre introduce en sus acciones.

2) Dios saca de los males bienes, al menos en el sentido de que las infidelidades de los hombres no son capaces de impedir que se realicen los planes salvíficos de Dios. A pesar de la infidelidad e idolatría del pueblo elegido, Dios cumplió su promesa: Jesús nace entre los hombres. La Iglesia canta alborozada en la vigilia pascual: «Feliz culpa que mereció tener tal redentor». Es un himno de reconocimiento a la providencia de Dios, que saca bienes mayores de los males.

El mal moral, el pecado, es una manifestación de la seriedad con que Dios se ha tomado la libertad de sus creaturas. El pecado es un obstáculo al dinamismo de la creación, enderezada a la gloria de Dios. Pero, al mismo tiempo, el pecado es ocasión para manifestar la omnipotencia y el amor infinito de Dios, que sabe superarlo con creces y convertirlo en ocasión de revelación de su amor a los hombres.

El mal sigue presente en la historia de la Iglesia. Es la presencia de la muerte en el mundo. Por eso la vida de la Iglesia es la lucha contra los monstruos del mal, simbolizada en la segunda parte del Apocalipsis. Pablo advierte que sólo al final será sometida la muerte (el pecado), cuando Cristo reine definitivamente sobre la creación (cf. 1 Cor 15,26). Entre tanto, porque el mal está presente en el mundo (cf. 1 Jn 5,19), y en el interior de cada hombre (cf. Rom 7,7-24), el cristiano tiene la obligación de vigilar y luchar en la espera del triunfo definitivo (cf. Ef 6,10.20).

Así el mal se convierte en tensión de perfección, de vigilancia, de impotencia y de ardiente súplica. El pecado, dimensión del hombre

histórico, revela el amor insondable del Creador, que fiel a sí mismo, salva al hombre.

5. El fin de la creación

a) *Estado de la cuestión*

Este tema ha sido objeto de largas discusiones en la reflexión teológica. Es importante para conocer el mundo, ya que una cosa se conoce mejor cuando se sabe cuál es su fin.

Dios es agente inteligente y libre, que obra en virtud de alguna finalidad. En El no se puede hablar de una verdadera causalidad final, en cuanto que exista algo que mueva su voluntad para poner el acto creador. Si se dice que Dios ha creado para su gloria, esto no puede entenderse en el sentido de que la gloria sea un bien fuera de Dios, buscado por Él. Su infinitud y omniperfección excluye toda posibilidad de perfeccionamiento.

Por otra parte tampoco se puede decir que el mundo ha sido creado para la felicidad del hombre, porque entonces haríamos depender la omnipotencia trascendente del bien de la creatura.

Con todo, Dios crea por amor a algún bien. ¿Cuál es ese bien por cuyo amor Dios crea el mundo?

b) *El Magisterio de la Iglesia*

De este tema se ocupó detenidamente el Concilio Vaticano I contra los semirracionalistas. Afirmaba Günther que el fin primario de la creación es la felicidad de la creatura, que Dios le da por puro amor. Así queda a salvo la santidad de Dios y se obtiene su gloria, en cuanto se reconozca el fin primario de la creatura en su pureza y santidad. Hermes sostiene que sería Dios ambicioso si buscara su gloria. El fin último del mundo es la felicidad del hombre, a quien le compete dar gloria a Dios. En los dos autores la gloria de Dios es consecuencia de la creación: el hombre ha de dar gloria a Dios, cuando conozca el fin de la creación.

Responde el Concilio en un doble momento. En el capítulo primero de la constitución *Dei Filius* y en el canon 5 de ese mismo capítulo. Dice el capítulo que Dios creó «no para aumentar su felicidad ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a las creaturas» (Dz 1783: DS 3003).

Es necesario para entender el sentido de esta definición tener en cuenta las enmiendas que se propusieron y el porqué de su rechazo. Fueron tres: *1)* suprimir las palabras «para manifestar su perfección»

y sustituirlas por otras que indicasen que Dios había creado para comunicar el propio bien; *2)* que se dijese que Dios había creado para comunicar y manifestar su bondad; *3)* quitar las palabras «por los bienes que reparte a las creaturas».

El relator oficial del Concilio, obispo Gasser, rechazó las tres enmiendas: *1)* La frase «para manifestar su perfección» es necesaria para hacer mención del fin que tiene Dios al crear, como consecuencia de ser Él mismo la causa ejemplar del mundo. *2)* También es necesario mantener «por los bienes que reparte a las creaturas», porque lo que mueve a Dios a crear no es sólo su bondad en cuanto imitable, sino en cuanto comunicativa de sí misma. *3)* De ahí que, permaneciendo las palabras anteriores, no es necesario añadir que Dios crea para comunicar su bondad, porque ya queda dicho [37].

En conclusión, la expresión: «para manifestar su perfección por los bienes que reparte a las creaturas» significa que Dios crea para comunicar su propia bondad. En la creación la manifestación de la bondad divina se realiza por la comunicación de esa misma bondad.

En el canon 5 se habla del fin del mundo, mientras el capítulo se refiere al fin del Creador. Conviene recordar el fin de la obra *(finis operis)* y el fin del autor *(finis operantis)*. El fin del reloj *(finis operis)* es marcar las horas, el fin del relojero *(finis operantis)* tal vez ganar dinero. La gloria de Dios comprende la gloria formal subjetiva y la objetiva, según la terminología de la época.

Se corresponden el capítulo y el canon: el mundo ha sido creado para manifestar la perfección divina (gloria formal) y comunicar la bondad divina a las creaturas (gloria objetiva). El Vaticano I afirma claramente que Dios no necesita del mundo. La creación es un acto de amor de Dios, que le lleva a comunicar desinteresadamente su propia bondad a las creaturas y así manifiesta su perfección divina. Por eso el mundo es la manifestación de la gloria de Dios, que se refleja en las creaturas. El fin del acto creador es dar parte en el amor de Dios y en su gloria. El fin del mundo es tomar parte en el mismo amor y gloria.

c) *La Escritura*

Con frecuencia los salmistas invitan a cantar la gloria de Dios manifestada en las creaturas (cf. Sal 19, 56, 99, etc.). La historia entera está llena de la gloria de Dios (cf. Núm 14,21; Is 6,3). La gloria de Dios es la presencia de Dios que se comunica al hombre y el bien más excelente de los tiempos mesiánicos (cf. Ez 24,16; Sal 85,12; Is 40,5).

Los hombres tienen obligación de alabar a Dios conocido por medio de las creaturas (cf. Sab 13,1-9; Eclo 17,10; Is 43,7). Israel ha sido escogido para dar esa gloria a Dios guardando sus mandamientos.

El NT se hace eco de estas enseñanzas. Rom 1,18-21 evoca el reconocimiento de Dios por medio de las creaturas y 1 Cor 10,31 recuerda a los cristianos que todo lo que hagan ha de ser para gloria de Dios.

En los escritos neotestamentarios la expresión «gloria de Dios» adquiere una fuerte connotación cristológica unida a la imagen de Dios que es Cristo: 1 Cor 4,4; 3,8; Heb 1,3. En Cristo se revela la gloria de Dios, Tit 2,13, que está unida a la salvación, 2 Tim 2,10. Para el cuarto evangelista la gloria de Dios está en Jesús en cuanto revelador del Padre: 1,14; 2,11; 11,4.40; 17,1.4.5. Como se ve, la expresión «gloria de Dios» en los escritos del NT guarda una relación estrecha con la manifestación de la gloria del Padre en Jesucristo por medio de su vida y de una manera especial en su muerte (cf. Jn 12,23.30).

Esto nos permite ver la relación que existe entre la gloria de Dios como fin de la creación y el cristocentrismo de la misma. Según esta teología todo conduce hacia Cristo. Pablo establece el ritmo: Todo viene del Padre por Cristo hacia nosotros y de nosotros por Cristo vuelve al Padre: 1 Cor 3,21-23. Hacia Cristo apunta todo el Apocalipsis: Cristo es el Alfa y la Omega (cf. 22,13).

Cristo es la suprema manifestación de la gloria de Dios, porque es la suprema comunicación de la bondad divina a lo creado en la naturaleza humana de Jesús, parte de nuestro mundo. Al mismo tiempo Cristo es la suprema participación de lo creado en el ser de Dios por medio de la unión hipostática. En Cristo —Dios y hombre— se da la suprema comunicación de Dios y la suprema participación de la creatura.

d) *Reflexión final*

Hay dos puntos que conviene tener claros desde el principio:

1) El mundo no tiene fin en sí mismo, sino en Dios, porque si Dios, al crear, pretende como fin último el bien de la creatura, se hace en cierto modo dependiente de ella, lo cual está en contradicción con la trascendencia de Dios.

2) Dios no se beneficia en nada de la creación, ni busca nada en ella. Su infinitud y felicidad intrínseca no permite suponer que busque algo fuera de sí. Cuando se afirma que Dios crea para su gloria,

no hay que entender esta expresión como si Dios buscase algo en lo no-divino, que de alguna manera contribuyera a su perfección. Hay que evitar el equívoco de que el fin intrínseco de lo creado —la gloria de Dios— sea el fin extrínseco del acto creador. «Afirmar, en suma, que Dios crea por y para sí es afirmar que Dios crea para dar-se, para comunicar lo suyo, para perfeccionar, y no para darse a sí mismo algo o para perfeccionarse» [38].

Este problema del fin del mundo ha de comprenderse desde el cristocentrismo de la creación. Dios en su estructura íntima trinitaria es esencialmente diálogo de comunicación entre las tres divinas personas. El Padre, al conocerse, engendra al Hijo. Del amor del Padre y del Hijo procede —como de un principio único— el Espíritu Santo. En esa intercomunicación —iguales en naturaleza numérica, distintos en la relación personal— está la perfección infinita de Dios, su gloria y su felicidad.

Esa misma forma de ser, comunicativo, dialogal, le impulsa a salir del cerco de la divinidad para comunicarse a lo que no es Dios, es decir, al mundo. Por eso la creación entera es la autocomunicación de Dios, en virtud de su ser amor. Dios comunica su bondad y, al comunicarla, la manifiesta. Es la expresión del Vaticano I: «manifiesta su bondad comunicando sus bienes a las creaturas».

Un único amor con doble término entra en juego como explicación de esta autocomunicación. Dios se ama a sí mismo y a las cosas creadas por Él. El primer amor —a sí mismo— no es un acto de complacencia narcisista, ni el segundo —amor al mundo— está motivado por el interés. Dios ama al mundo no con un amor de *eros,* que busca la propia felicidad en el otro, sino de *agapé,* que comunica al otro la felicidad propia, para hacerlo dichoso, sin buscar nada a cambio.

La creación brota del mismo ser de Dios, que por ser esencialmente amor tiende a comunicarse. Por eso la creación es la revelación del amor de Dios. «En una palabra, comenta Ganoczy, la fuente

[38] J L RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* 147 Escribe W PANNENBERG «Toda criatura ha de confesar que el mundo ha sido creado para gloria de Dios Pero la criatura no ha sido creada para que Dios consiga gloria por medio de ella Dios no lo necesita, pues desde toda la eternidad es Dios en sí mismo No necesita conseguirlo por su acción, y menos todavía hacerse consciente de su divinidad a través del espejo de la alabanza que le tributan las criaturas Un Dios que a fin de cuentas sólo buscara en su acción la propia gloria sería el prototipo de un comportamiento que, en cuanto egoísmo (amor sui), constituye en el hombre la quintaesencia del pecado La actuación creadora de Dios, como prueba y expresión de su libérrimo amor, se orienta plena y absolutamente a las criaturas Ellas constituyen el objeto y el fin de la creación Precisamente en esto consiste su gloria como Creador, la gloria del Padre que, por el Hijo y el Espíritu, es glorificado en las criaturas Con respecto al acto divino de creación no puede, pues, mantenerse que, cuando da el ser a las criaturas, Dios busca ante todo su propia gloria» *Teología Sistemática,* II (Madrid 1996) 59-60

y la interpretación de la revelación coinciden en que la creación brotó del amor lleno de sabiduría del creador» [39].

En este proceso de autocomunicación de Dios a lo no-divino el hombre ocupa un puesto excepcional entre todas las creaturas. Él es la imagen más perfecta de Dios por su racionalidad, participa de una manera especial de la autocomunicación de Dios y puede captar los destellos de esa divinidad en las cosas creadas. El hombre, corazón e inteligencia del mundo, es el espacio en el que el amor comunicativo de Dios puede ser aceptado en amistad, mediante una respuesta libre. El hombre es el que puede devolver a Dios la gloria que reverbera en las cosas creadas. El hombre es el centro y la cúspide de la creación.

La suprema autocomunicación de Dios se realiza en la encarnación. A la humanidad de Cristo, parte del mundo creado, se le entrega la divinidad en el Verbo de la manera más perfecta que darse puede. La unión hipostática es la unión más completa y perfecta entre Dios y el mundo. Visto desde lo creado, la encarnación es la máxima participación de la creatura en los bienes comunicados del Creador y la suprema manifestación de la gloria de Dios.

Toda la vida de Jesús se convierte en revelación y glorificación de Dios. Su cota más alta es su muerte y su resurrección.

Este Cristo glorioso es el lugar de encuentro del hombre con Dios. En Cristo se hace posible la comunicación sobrenatural del amor de Dios al hombre y la participación de éste en el amor del Padre. Por la fe y el bautismo el hombre incorporado a Cristo recibe la autocomunicación sobrenatural de Dios y el mismo hombre queda constituido en manifestación de la gloria de Dios.

San Ireneo expresó con profundidad esta idea: «Por esto, el Verbo se ha constituido en distribuidor de la gracia del Padre en provecho de los hombres, en cuyo favor ha puesto por obra los inescrutables designios de Dios, mostrando a Dios a los hombres, presentando al hombre a Dios; salvaguardando la invisibilidad del Padre, para que el hombre tuviera siempre un concepto muy elevado de Dios y un objetivo hacia el cual tender, pero haciendo también visible a Dios para los hombres, realizando así los designios eternos del Padre, no fuera que el hombre, privado totalmente de Dios, dejara de existir; porque la gloria de Dios consiste en que el hombre viva, y la vida del hombre consiste en la visión de Dios. En efecto, si la revelación de Dios a través de la creación es causa de vida para todos los seres que viven en la tierra, mucho más lo será la manifestación del Padre por medio del Verbo para los que ven a Dios» [40].

[39] A. GANOCZY, *Doctrina de la creación,* o.c., 63.
[40] S. IRENEO, *Adv. Haer.* 4, 20, 7.

La gloria de Dios es que el hombre participe, por medio de la gracia, en el ser de Dios. Esto es también lo que constituye la felicidad del hombre. Así coinciden la gloria de Dios con el bien de la creatura. El fin de la creación no es algo distinto del ser de Dios, pero Dios no es más feliz ni más perfecto por el hecho de que el hombre viva la vida de la gracia. Es el hombre el que llega a su madurez con esa participación de Dios en Cristo.

Decir que el mundo ha sido creado para gloria de Dios, que camina hacia Cristo y que el fin del hombre es la salvación, coincide con la expresión de que Dios crea por amor a sí mismo para comunicarse a los hombres, sin buscar su propia felicidad. La salvación del hombre es participar la vida divina comunicada en Cristo. El hombre da gloria a Dios haciendo de su vida un trasunto de la de Cristo. Todo camina hacia Cristo, porque en él la creación llega a su meta: la autocomunicación de Dios.

Desde la encarnación se descubre con mayor perfección que el motivo de Dios al crear el mundo ha sido el amor. Cristo es la explicación de cuanto nos rodea y el que da sentido a la vida de cada uno y de la historia. El amor de Dios lo llena todo y envuelve la existencia del hombre. Quien se encuentra con él se siente interpelado a una correspondencia. Por esta razón la vida del creyente es una respuesta a ese amor, asumiendo como programa de realización la vida de Cristo. Nos destinó a ser conformes a la imagen de su Hijo (cf. Rom 8,29).

Cristo glorifica al Padre por el camino de la cruz y es también en ella glorificado. Como él, el cristiano ha de asumir la propia cruz para llegar a su propia glorificación y dar así gloria al Padre.

Desde esta perspectiva se comprende que el pecado es un contrasentido en la creación. No es respuesta al amor comunicativo de Dios, sino búsqueda egoísta de uno mismo. Es privación de la gloria de Dios (cf. Rom 3,23). Por eso, la creación se siente esclavizada por él y gime con dolores de parto ansiando su propia liberación (cf. Rom 8,22).

La santidad cristiana es el punto de confluencia en el hombre de la gloria de Dios y la felicidad o perfección de la creatura.

SEGUNDA PARTE

EL HOMBRE

INTRODUCCIÓN

Estudiada en la parte anterior la creación del cosmos, centramos ahora nuestro estudio en una creatura, que indiscutiblemente ocupa el puesto más relevante. Para el autor del Génesis el hombre está situado en lo más alto de la escala ascendente de los seres creados o es el centro mismo de la creación. Todo es creado para él y a él se le somete todo.

Sin embargo el hombre es un misterio indescifrable. El autor del salmo 8 se pregunta qué es el hombre, pero no acierta a darse una respuesta. Se admira ante el trato especial que Dios le da entre todas las creaturas. Tampoco han encontrado la respuesta a esa pregunta los pensadores a lo largo de toda la historia de la humanidad. Aún en nuestros días son muchas y muy variadas, a veces encontradas, las respuestas que se ofrecen. Lo cual quiere decir que todavía no se ha dado con la respuesta. Se le puede aplicar al hombre actual aquella frase de San Agustín: «Me he hecho a mí mismo un gran lío» *. Por esta razón el Concilio Vaticano II puede seguir afirmando que la pregunta «qué es el hombre» es una de las cuestiones más fundamentales del hombre moderno (GS 10).

El plan trazado para los textos de la *Sapientia fidei* divide en varios tratados la antropología católica. Con ello ya está dicho que no abarcaremos toda la visión teológica acerca del hombre, sino sólo los temas más fundamentales. Una respuesta completa incluiría el tema del pecado original, gracia y escatología. Todo ello queda reservado a sus respectivos tratados.

Comenzamos por oír la palabra de Dios, de donde necesariamente tiene que partir toda reflexión teológica (cf. OT 16).

* S. AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 6, 9.

CAPÍTULO V

SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOGRAFÍA

BASEVI, C., *Teología del cuerpo y de la sexualidad,* o.c.; DÍEZ MACHO, A., «Antropología del Antiguo y del Nuevo Testamento», en *La resurrección de Jesucristo y del hombre en la Biblia,* o.c., 93-161; FITZMYER, J. A., «Teología de San Pablo», en *Comentario bíblico «San Jerónimo»,* V (Madrid 1972) 814-816; FRAINE, J. DE, *La Biblia y el origen del hombre,* o.c.; GELIN, A., *El hombre según la Biblia,* o.c.; GRELOT, P., *Hombre, quién eres. Los once primeros capítulos del Génesis,* o.c.; MORK, W., *Sentido bíblico del hombre,* o.c.; PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament,* o.c.; ROBINSON, J. A. T., *El cuerpo. Estudio de teología paulina,* o.c.; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* o.c., 70-82; SCHARBERT, J., *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* (Stuttgart 1966); SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre,* o.c.; SPICQ, C., *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento,* o.c., 166-200; STIER, F., «Adán», en CFT I, 27-42; WOLF, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento,* o.c.

1. Antiguo Testamento

a) *Vocabulario*

Para conocer la antropología de los libros del Antiguo Testamento es necesario analizar los siguientes términos: *nefes, basar, ruaj, leb* [1].

Nefes. No es fácil expresar con una sola palabra el significado múltiple de este término, como sucede con las que analizaremos posteriormente. Según Wolff, «hay que tener siempre presente que el hebreo emplea siempre la misma palabra en casos en que nosotros necesitamos muy distintos términos. Es decisivo el contexto en que se emplea» [2].

Los significados que tiene este término según el contexto son: garganta (Is 5,14), cuello (Sal 105,18), anhelo (Prov 23,2), alma (Éx 23,9), vida (Prov 8,35), persona (Prov 3,22), pronombre, es de-

[1] Seguimos la exposición de H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento,* o.c., 25-86. Cf. también W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento,* II (Madrid 1975) 137-156.

[2] O.c., 26.

cir, la persona concreta en los contextos citados, haciendo el papel de pronombre personal o reflexivo (Gén 12,13).

Con este término se quiere señalar el aspecto del hombre como ser necesitado, ansioso de vida. *Nefes* puede equivaler al «hombre necesitado».

Basar Nunca se aplica esta palabra a Dios y sí a los animales. Indica claramente lo que el hombre tiene en común con ellos. He aquí los significados: carne (Is 22,13; Gén 2,21) —en ocasiones se habla del «*basar* del prepucio» (Gén 17,11.14)—; cuerpo (Núm 8,7), indicando toda la parte visible del cuerpo; parentesco, porque es aquello que une a los hombres (Gén 2,23: el parentesco de Eva y Adán; 37,27: José es nuestro basar), *kol-basar* significa toda la humanidad; debilidad, *basar* caracteriza la vida humana como débil y caduca en sí misma (Sal 56,5). «En el Antiguo Testamento *basar* significa no sólo la falta de fuerza de la criatura mortal, sino igualmente su debilidad en la fidelidad y obediencia frente a la voluntad de Dios» [3]. *Basar* puede designar al «hombre efímero».

Ruaj. Designa una fuerza natural, el viento, y se atribuye más a Dios que a los hombres y animales. Es un concepto teoantropológico. Sus significados: viento como instrumento en las manos de Yahvé (Éx 10,13); aliento: es el viento que da vida y que Yahvé forma en el interior del hombre (Zac 12,1; Ecl 12,7: la *ruaj* vuelve al Dios que lo había dado); fuerza vital: el aliento de Yahvé es fuerza vital creadora, que potencia al hombre con dones que sólo Él puede dar (Is 11,2: los dones de la *ruaj* sobre el retoño de Jesé); espíritu como ser independiente e invisible distinto de la *ruaj* de Yahvé, pero sometido a Él (2 Re 19,7); ánimo, es decir, la disposición anímica del individuo (Prov 18,14); fuerza de voluntad dada por Dios para emprender algo (Jer 51,11; Sal 51,12.14). *Ruaj* designa al «hombre fortalecido».

Leb. Se traduce normalmente por corazón y es el concepto antropológico más frecuente. Indica: corazón como órgano corporal (1 Sam 25,37); sentimiento: el corazón es la sede de los sentimientos, «Mi corazón exulta en Yahvé» (Sal 13,6); deseo: también de los deseos es el corazón su sede (Sal 21,3); razón: se le atribuyen al corazón funciones racionales (Prov 8,5; 16,23), todo lo que nosotros atribuimos a la cabeza y al cerebro; decisión: el corazón es el lugar de las decisiones (2 Sam 7,27; Prov 6,18). *Leb* indica al «hombre razonante».

Es fácil de advertir que los términos que hemos analizado no nos dan una definición del hombre. Señalan diversos aspectos de su ser englobando la totalidad en el dato directamente afirmado. En ellos se

[3] Ibid., 51.

ve la relación del hombre con el cosmos *(basar),* su apertura a lo alto *(nefes),* su relación con Dios *(ruaj)* y su capacidad decisoria que supone un razonamiento y una libertad *(leb).* Más adelante volveremos sobre estos términos al hablar de la estructura del hombre.

b) *Relatos creacionistas*

— Génesis 1,26-2,4a

1,26: Entonces dijo Elohim: «Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza, para que domine a los peces del mar, y a las aves del cielo, y en los ganados, y en todas las bestias salvajes y en todos los reptiles que reptan sobre la tierra».

Lo primero que llama la atención en este versículo es la ruptura del ritmo de la narración. En los versículos anteriores Dios conmina una orden y las cosas van apareciendo puntualmente en la existencia. «Bullan las aguas [...] produzca la tierra», y las aguas y la tierra se pueblan de animales vivientes. Pero no sucede así para la creación del hombre. Dios entra en una especie de deliberación antes de crear. Es además significativo el plural «hagamos». ¿Por qué este plural? Desde muy antiguo se ha intentado explicarlo, pero no hay acuerdo sobre el particular entre los comentaristas. Se ha acudido a residuos míticos conscientemente aceptados por el autor del P, a una alusión a la Trinidad, a un plural mayestático o deliberativo [4]. El autor ha usado este plural para dar a entender que el hombre es una creatura especial.

Esto mismo queda fuertemente subrayado en las palabras «a imagen nuestra, a nuestra semejanza». Con esta expresión se establece una relación entre Dios y el hombre que no se había establecido con ninguno de los animales anteriormente creados. Al afirmar que el hombre es imagen de Dios se destaca la relación esencial del ser humano con el Dios trascendente, porque es esencial a la imagen la relación con la figura que representa. Si se rompe esa relación la figura deja de existir.

En qué consista ese ser imagen de Dios es un tema conflictivo, en el que se corre el peligro fácilmente de atribuir al texto lo que ni siquiera pasó por la imaginación del autor. El sentido literal parece obvio y lo indican las palabras siguientes «para que domine...». El hombre es imagen, porque es lugarteniente de Dios en la creación [5].

[4] Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios,* o.c., 40; M. Ponce, *El misterio del hombre,* o.c., 113.
[5] Volveremos sobre este tema en el Capítulo VII, «El hombre, imagen de Dios».

1,27: Llama la atención en este versículo la reiteración del verbo creó. Tres veces en un versículo muy breve. Tal vez con ello se quiera indicar la singularidad del acto creador y la dignidad del ser humano.

Se habla por otra parte de que hay dos formas de ser hombre y las dos como imagen de Dios: «Macho y hembra los creó». De aquí arranca la igualdad esencial entre el varón y la mujer, en cuyas manos pone Dios el gran misterio de la reproducción de la vida humana.

1,28: Dos aspectos son dignos de ser subrayados en este versículo. La bendición de Dios atañe a la fecundidad de la pareja humana. A ella se le confía el papel de ser cooperadores de Dios en la transmisión de la vida. Es el fin de la sexualidad, que recibe su grandeza y dignidad de este mandato del Creador. Éste es el verdadero valor de la sexualidad por encima de todos los tabúes y de todos los utilitarismos hedonistas.

La segunda parte del versículo acentúa el dominio sobre toda la creación. Este dominio se relaciona en el versículo anterior con la idea de la imagen. Aquí se fundamenta la actitud del hombre como motor de la transformación del mundo. Él es el creador creado, que ejerce su dominio mediante el trabajo.

1,29-30: Se instaura un régimen vegetariano, tanto para el hombre como para los animales. Según algunos comentaristas este régimen es «imagen de una edad de oro, en que los hombres y animales viven en paz alimentándose de plantas» [6].

Es especial en estos versículos la fórmula aprobatoria por parte de Dios de lo creado. Se sustituye la fórmula anterior «vio Dios que estaba bien» por esta otra: «vio Dios cuanto había hecho y estaba todo muy bien». Esta fórmula incluye una aprobación mayor y una mayor complacencia en lo creado.

— Génesis 2,4b-25

Como es sabido, la intención del yavista, autor de este relato, no es hacer una repetición de la creación del hombre. Su preocupación no es la creación sino el mal en la creación. El problema del mal ha sido una preocupación en todas las corrientes filosóficas y religiones. También el pueblo de Israel sentía esa preocupación y más teniendo en cuenta que Israel cree que todo procede de Yahvé, que, al mismo tiempo que omnipotente, es también bueno. ¿Cómo se

[6] Cf. *Biblia de Jerusalén,* nota al v.30.

explica con esas premisas el problema del mal? Ésta es la preocupación del yavista. En el capítulo 3 ofrece una solución y de cara a ella se redacta el capítulo 2. El interés del yavista no es científico sino religioso.

Comienza con una descripción del caos a su estilo. La tierra está falta de vida. No hay arbusto, ni hierba, ni lluvia del cielo, ni hombre que trabaje la tierra. «Entonces Yahvé formó al hombre *(adam)* con polvo del suelo *(adamah)* e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente» [7].

Se han señalado en la traducción dos matices distintos. En la traducción transcrita Dios coge polvo y con él modela al hombre. Dos tradiciones entre los judíos: Dios tomó el polvo de los cuatro puntos cardinales o del altar que había mandado construir sobre la tierra según Éxodo 20,24.

Los LXX, algunas formas de la Vetus Latina, y con ellos algunos autores modernos traducen «formó Yahvé Dios al hombre polvo de la tierra» [8]. En esta traducción hay una doble relación de semejanza o igualdad entre Adán y el polvo. Relación de semejanza: «Dios formó a Adán polvo = como polvo». Relación de igualdad: «Dios formó a Adán polvo = en naturaleza del polvo = Adán es polvo». Sería lo que refleja 3,19: polvo eres y en polvo te convertirás. Esta segunda traducción vendría a significar: *a)* Dios hizo a Adán como polvo, i.e., frágil, deleznable, térreo; *b)* Dios le hizo de la tierra. 1 Cor 15,47: el primer hombre «hecho de la tierra es terrestre» parece apuntar a este sentido. «Acéptese una u otra traducción, dice Díez Macho, la frase de Gén 2,7 de uno u otro modo, afirma que Dios formó a Adán de la tierra» [9].

Dos son las imágenes que usa el yavista para describir la creación del hombre: modelación del cuerpo con el barro y la insuflación del aliento vital. La procedencia del hombre del polvo de la tierra era muy conocida en las antropogénesis de la época [10]. Tal vez la contemplación del cuerpo humano convertido en polvo después de la muerte los llevó a pensar que el polvo era también su origen. En la epopeya de Gilgamés la diosa Aruru, antes de formar a Ebani, tomó barro y esculpió en su corazón la imagen del Dios supremo. Ea es conocido por el Dios alfarero y Aruru es la dama divina alfarera. En otros textos la formación del hombre se hace con polvo y sangre de los dioses. En Egipto el dios modelador aparece en el templo de Lu-

[7] Cf. RENCKENS, *Asi pensaba Israel,* o.c., 227-229.

[8] A. DÍEZ MACHO, «La resurrección de Jesucristo y del hombre en la Biblia»: *Estudios Bíblicos* 21 (1962) 228s.

[9] Ibid.

[10] Cf. E. MIRCEA, *Tratado de la historia de las religiones,* c.VII (Madrid 1954) 232-254.

xor, donde se ve al dios Knum modelando el cuerpo de Amenofis III, mientras la diosa Neith aproxima a las narices de la figura en construcción el signo de la vida, que provenía del sol.

En Grecia Prometeo forma a los hombres con arcilla. Es corriente entre los pueblos antiguos encontrar la creencia de que el hombre fue hecho de tierra. Así entre los chinos, los iranios, fenicios. Aristófanes llama a los hombres «figuras de barro».

Según los etnólogos e historiadores de las religiones es creencia general en muchos pueblos primitivos actuales que los vivientes proceden de la tierra. Esta veneración por la tierra-madre convirtió a la tierra en una diosa.

Con frecuencia los hagiógrafos acuden a estos símbolos para expresar el origen actual del cuerpo humano. «Tú mis riñones has formado, me has tejido en el vientre de mi madre [...] cuando era yo hecho en lo secreto, tejido en las honduras de la tierra», afirma de sí mismo el autor del salmo 139,13.15. La idea se repite en Job 1,21; 10,8-11.

Si el autor del yavista usó estas mitologías como imágenes o expresiones poéticas para expresar la creación del hombre o creyó en ellas, participando de lo que era entonces patrimonio común de la antropogénesis, no es fácil de dilucidar. En ambas hipótesis puede afirmarse que en el marco total de la narración una sola es la verdad que quiere afirmarse: el hombre es creatura de Dios hecho de materia deleznable.

El aliento vital es para los israelitas el principio de la vida. La muerte consiste en la desaparición del aliento vital tanto en los hombres como en los animales (cf. Ecl 3,19). ¿Qué significa para el yavista el aliento vital? ¿Algo exclusivo del ser humano? El silencio que hace del aliento de vida en la creación de los animales da pie para responder afirmativamente. Pero sería desbordar la mente del autor identificarlo con el alma racional [11].

La superioridad del hombre sobre los animales está suficientemente resaltada en la narración: *a)* Los animales son creados sólo de la tierra y están al servicio del hombre. Él los conoce tan perfectamente que es capaz de imponerles el nombre, pero no encuentra en

[11] DÍEZ MACHO: «En esta concepción obvia y elemental del hombre, en la que el cuerpo, lo tangible, es tan esencial, el aliento o hálito vital, llamado en hebreo neshamah, ruah o néfesh, no es el equivalente exacto de lo que entendemos por "alma" en nuestra mentalidad griega; es, frecuentemente, el aliento que Dios da y el hombre vive, que Dios retira y el hombre muere. Este aliento, que a veces lleva en hebreo el nombre de néfesh, no se ha de traducir por "alma" y si se traduce por tal término, no se ha de entender "alma" como ordinariamente lo entendemos, como la parte espiritual e inmortal del compuesto humano. Ese hálito vital, no es inmortal, no sobrevive al hombre, desaparece, se derrama con la sangre, según una concepción hebrea muy antigua»: *La resurrección de Jesucristo y del hombre en la Biblia*, o.c., 97.

ellos nada que pueda llenar su soledad. Son de una condición inferior. *b)* El hombre es amigo de Dios, su interlocutor y responsable de sus propias acciones. Se le da un mandato que ha de respetar y se le confía la custodia del jardín y su labranza.

Todo esto prueba que el yavista tiene al hombre por un ser personal, con una vocación y destino, que no comparte en absoluto con las demás creaturas. Ellas son el marco de su propia realización. Todo para el hombre, menos el árbol prohibido.

2,18-25: La creación de Eva va precedida por la creación de los animales. Se engarzan las dos narraciones en el tema de la soledad de Adán. La motivación en Yahvé para crear a Eva es porque no es bueno que Adán esté solo. Decide darle una ayuda adecuada. Dios crea los animales y se los presenta al hombre. Examinados a fondo Adán no encuentra la ayuda que necesita. «Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: "Esta vez, sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada varona, porque del varón ha sido tomada"» [12].

No hay que entender el sueño de Adán como un sustitutivo de la anestesia. El sueño indica una acción misteriosa de Dios, que está más allá de lo que el hombre puede conocer. De esta manera el yavista reconoce que la vida, en el caso concreto de Eva, es un misterio para el hombre [13].

El término hebreo *selaj* es bastante indeterminado. Puede significar la ladera de un monte, el costado de un altar, del arca, de una puerta grande. En este versículo suele traducirse por costilla. Su sentido simbólico es aceptado por Orígenes [14], por San Agustín [15]. La simbología está aceptada entre los teólogos posteriores.

La costilla, que consta de carne y hueso, representaba además de la sangre, considerada por los hebreos como vehículo del alma (cf. Gén 9,4; Lev 17,10-14), los dos elementos de que está compuesto el cuerpo humano, y, por lo tanto, respondía bien tanto a los designios de Dios como a los deseos de Adán, que al ver a la mujer exclamó: «Esto sí que es carne de mi carne».

El mito sumerio de Enki y Ninhursag habla de algo que tal vez pueda tener relación con la creación de Eva. Enki cae enfermo.

[12] El hebreo juega con las palabras en este texto. El varón is da origen a la mujer isah. En castellano se ha intentado hacer un juego similar con la palabra varón y su derivado varona.

[13] Cf. RENCKENS, *Asi pensaba Israel,* o.c., 284.

[14] *Contra Celso,* IV 38.

[15] *De Gen. contra Manich.* II 12,17.

Entonces la diosa Ninhursag da a luz una serie de diosas. Cada una de ellas cura una de las enfermedades que le aquejan al dios. Le duele un costilla (Ti en sumerio) y la diosa que se la cura se llama Ninti = dama de la costilla. Ti significa también hacer vivir, de suerte que la dama de la costilla es la que hace vivir. Eva, sacada de la costilla, es madre de todos los hombres [16].

No necesitó Adán ninguna palabra de Dios para reconocer a Eva como distinta de los animales e igual a él. Es la voz de la sangre la que le habla. La expresión «hueso de mis huesos» es típica del hebreo para indicar consanguinidad, parentela, familia (cf. Gén 29,14; Jue 9,2; 2 Sam 5,1). El mismo sentido tiene si se le llama «varona», porque ha sido tomada del varón.

La creación de Eva es un himno a los derechos de la mujer y a la dignidad de su persona. Toda la narración tiene como objetivo establecer la igualdad personal entre los dos sexos. Esto se expone de una manera plástica a través de la soledad de Adán, hilo conductor de esta narración. En medio de un jardín frondoso y abundante en agua, donde nada falta a los ojos y al gusto del hombre, Adán está solo. Su soledad indica que su existencia no está completa aún. Dios cae en la cuenta de ese vacío existencial y crea los animales para llenarlo. Adán los contempla, los conoce a fondo hasta ponerles a cada uno su nombre, pero no encontró nada semejante a él. Entre ellos no estaba la ayuda que Dios pretendía darle. Es entonces cuando Yahvé-Dios crea misteriosamente a la mujer y se la presenta a Adán. Cuando éste despierta, reconoce a Eva, y la saluda alborozado. Su tristeza y soledad han desaparecido.

Porque Eva es de la misma naturaleza que Adán, su presencia despierta en el hombre un amor tan grande, que será capaz de abandonar padre y madre para unirse a ella con un lazo tan fuerte que formarán una sola carne. Así se crea el espacio vital en el que Dios, mediante el amor de los esposos, seguirá creando otros seres humanos. El matrimonio, unión de sexos en el amor, es el santuario de la vida humana.

— A modo de resumen

1) Con distintos estilos, y usando tradiciones antiguas, ambas narraciones dejan muy claro que el hombre es una creatura de Dios, objeto de una creación especial, de la que no han participado las demás creaturas.

[16] Cf. F. FESTORAZZI, *La Bibbia e il problema delle origine,* o.c., 89ss.

2) Porque es creatura de Dios, tiene hacia él una relación especial de subordinación y dependencia, porque es imagen y semejanza de su Creador. Esta dependencia está acentuada en el yavista cuando Dios le coloca dentro del jardín, para que lo cuide y cultive, respetando en todo momento el árbol de la vida.

3) Su posición, al final de la creación en el sacerdotal y como centro de todo en el yavista, revela que el hombre es superior a las demás creaturas, sin que por ello se pueda decir que es dueño de ellas. Es el Creador el único dueño. El hombre es lugarteniente de Dios en medio de la creación.

4) Varón y mujer reciben de Dios el encargo de multiplicarse y en el amor mutuo constituyen la fuente de la vida humana.

5) La segunda narración destaca el aspecto dialogal del hombre con Dios y con sus semejantes, al mismo tiempo que la providencia y el cariño de Dios con él. La prohibición de comer la fruta prohibida supone un ser personal, responsable y capaz de tomar decisiones importantes.

6) La dignidad de la mujer y su igualdad con el varón quedan a salvo en las dos narraciones, de una manera especial en la segunda.

7) No entra en la perspectiva del hagiógrafo la enseñanza de la materia de la que ha sido creado el hombre, ni el cómo de esa creación. El autor definitivo usó dos tradiciones anteriores, que yuxtapuso como vehículo de su enseñanza. Es claro que no tomó como históricas a ninguna de las dos, por el hecho de que una somera comparación en el orden de la creación de las cosas, hace ver que no coinciden los dos órdenes. Discordancia que no tuvo que pasar desapercibida al redactor definitivo. Ello nos prueba que no apostaba por ninguno de los dos órdenes.

2. Nuevo Testamento

No les preocupa a los autores del NT el problema del hombre en sí, sino su relación con Dios. El pecado distanció al hombre de su destino y Cristo con su muerte y resurrección creó la nueva situación, en la que el hombre, ayudado de la gracia, puede salir de su pecado y alcanzar la felicidad eterna. El NT habla sobre todo del hombre pecador salvado por Cristo. Para anunciar este mensaje, usan los hagiógrafos términos que ofrecen un camino para la comprensión del hombre.

a) *Escritos no paulinos*

Kardía: corazón, designa lo profundo del hombre de donde arrancan las decisiones, Lc 6,45: «El hombre bueno, del tesoro de la bondad del corazón saca lo bueno, y el malo de la maldad saca lo malo, pues su boca habla de lo que hay en el corazón». Al corazón se atribuye la cerrazón de los fariseos frente a los milagros de Jesús, Mc 3,5. En el mismo sentido en referencia a todo el pueblo, Mt 13,15; Jn 12,40 citando a Isaías.

Psyché. Es muy frecuente el uso de este vocablo. Su significado es muy variado. Aunque sea frecuente traducirlo por alma, su significado más propio es vida. Son claros en este aspecto los textos en los que se habla de ganar o perder la vida (cf. Mt 10,39ss). Sustituye en ocasiones al pronombre personal: «El que quiera salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí la salvará» (Lc 9,24). El paralelismo del versículo siguiente con éste ofrece una base sólida para identificar la psiche con un pronombre reflexivo: «Pues qué provecho saca uno ganando el mundo entero, pero destrozándose o estropeándose a sí mismo». El término *psyché* puede indicar la situación de los que murieron, Ap 6,9: «Y cuando abrió el quinto sello, vi bajo el altar las almas *(psychás)* de los que habían sido inmolados». La *psyché* es también designada como la sede de los sentimientos humanos. Juan refiriéndose a la oración del huerto pone en boca de Jesús estas palabras: «Ahora mi alma *(psyché)* está turbada» (12,27).

Crea un problema de interpretación el *logion* de Mt 10,28: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero al alma no pueden matarla; temed más bien al que puede destruir alma y cuerpo en la gehena». Piensan algunos intérpretes que en este texto aparece claramente la composición dicotómica del hombre propia del helenismo: alma y cuerpo contrapuestos. En esta interpretación *psyché* sería la parte espiritual del hombre contrapuesta a la parte material *(soma).* No todos aceptan esta explicación. Ruiz de la Peña niega toda contraposición entre alma y cuerpo, y sostiene que su sentido es contraponer el poder del hombre al de Dios. El hombre puede quitar la existencia terrena, Dios puede quitar al hombre la vida enviándole a la muerte eterna [17].

El binomio frecuente *sarx-pneuma* significa la contraposición entre la debilidad del hombre *(sarx)* y la fuerza que Dios le concede mediante el espíritu *(pneuma).* Así lo advertía Jesús en el huerto: «Velad y rezad, para que no entréis en tentación, que el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil». Al *pneuma* se le atribuyen

[17] J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios,* o.c., 67-69. Abundante bibliografía en las notas.

también las actitudes del hombre o su principio vital (Mc 8,55; Mt 2,36).

b) *Escritos paulinos*

A Pablo no le interesa hacer una antropología filosófica. Su interés está en la relación del hombre con Dios. El hombre histórico es un ser necesitado de redención. Por eso su antropología más que describir el hombre en sí, intenta presentar sus distintas relaciones con Dios. Los términos que vamos a analizar no indican realmente partes del hombre, sino que ponen de manifiesto aspectos del hombre completo, considerado desde distintas perspectivas.

Hay indicios muy serios de que en los escritos de Pablo se encuentra la concepción dualista, es decir, el hombre compuesto de dos elementos, p. ej. 1 Cor 5,3; 7,34; 2 Cor 12,2-3. Con la palabra *soma* parece indicar el elemento exterior, sensible, tangible, integrado por miembros, carne y hueso: Rom 12,4-5; 1 Cor 12,12-26; Gál 1,16, etcétera. Pero la palabra *soma* significa mucho más: el hombre total como organismo unificado, complejo y vivo, incluso como persona, especialmente cuando es el sujeto a quien acontece algo, o es el objeto de su propia acción, 1 Cor 9,27; Rom 6,12-13; 8,13; 12,1.

Sarx en el sentido más típicamente paulino designa al hombre entero en su existencia natural, física, visible, débil, ligado a la tierra. Expresa la idea de la creatura natural abandonada a sí misma. *Sarx* designa al hombre entero dominado por las tendencias naturales y terrestres. En la antítesis *sarx* y *pneuma, sarx* es el hombre por contraposición a Dios, sujeto a todo lo que le separe de él, 1 Cor 1,29: Gál 5,19-21.

Pneuma indica, al menos, el yo cognoscitivo y volitivo del hombre, y como tal manifiesta que el hombre es especialmente apto para recibir el Espíritu de Dios. En ocasiones el *pneuma* es lo opuesto al cuerpo, 1 Cor 5,5, el hombre movido por el Espíritu de Dios: Rom 8,10-16, o unido a Cristo, 1 Cor 6,7. No es fácil determinar en muchos casos el significado de *pneuma.* Su polisemia hace que sea difícil su interpretación en cada caso. De ahí las diversas y variadas interpretaciones entre los especialistas.

Psyché significa ser vivo, persona viva. Indica al hombre en su vitalidad, su conciencia, inteligencia y volición, 1 Tes 2,8; Flp 2,30; 2 Cor 1,13, etc. Se trata de la vida terrenal y natural, de la vida de la *sarx,* no de la vida dominada por el Espíritu. Por eso se llama *psykikos* al hombre que vive sin el Espíritu de Dios, 1 Cor 2,14.

Nous describe al hombre que piensa. Indica su capacidad de comprensión, planificación y decisión, 1 Cor 1,10; Rom 14,5.

Kardía, apenas existe diferencia entre este término y el anterior. En todo caso *kardía* indica las reacciones más emotivas y sensibles del yo inteligente y discursivo: amar (2 Cor 7,3), entristecerse (Rom 9,2), juzgar (1 Cor 4,5), codiciar (Rom 1,24), sufrir (2 Cor 2,4). El corazón duda y cree (Rom 10,5-10), es empedernido (2 Cor 3,14) e impenitente (Rom 2,5), pero puede ser fortalecido (1 Tes 3,13). El corazón es el que decide y quiere (Gál 4,9).

Como ya hemos indicado anteriormente, para los autores del NT el interés por el hombre no está en lo ontológico sino en lo histórico-salvífico. Les interesa el hombre tal y como aparece en Cristo, centro de toda la creación. Se podría decir que ya tiene valor en ellos lo afirmado por el Vaticano II: Cristo revela al hombre lo que el hombre es (GS 22). En orden a comunicar esta verdad los autores del NT se han servido de las categorías intelectuales de la época. La discusión actual entre los técnicos es una prueba palmaria de la dificultad en conocer si la concepción del hombre es dualista o unitaria [18].

[18] Antonio Salas renuncia a meterse en este camino enmarañado, sobre todo en lo que toca a San Pablo, porque lo considera muy complicado y problemático. Cf. «El hombre en San Pablo»: *Ve.Vi.* 36 (1978) 333.

CAPÍTULO VI

NATURALEZA DEL HOMBRE. UNITARISMO O DUALISMO

BIBLIOGRAFÍA

ARREGUI, J. V.-CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad,* o.c.; BASTI, G., *Il raporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza,* o.c.; COLOMER, E., *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y teología de Teilhard de Chardin,* o.c.; CORETH, E., *Qué es el hombre. Esquema de una antropología filosófica,* o.c.; FABRO, C., *Introducción al problema del hombre. La realidad del alma,* o.c.; FIORENZA, F.-METZ, J. B., «El hombre como unidad de cuerpo y alma», a.c.; GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica,* o.c.; GRESHAKE, G., *Cuerpo y alma. Muerte y Resurrección,* o.c.; LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano,* o.c.; PANNENBERG, W., *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica,* o.c.; RAHNER, K., «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», en *Escritos de teología,* VI (Madrid 1969) 181-209; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología,* o.c.; SPLET, J., «Cuerpo y alma», en SM II, 84-91; VALVERDE, C., *Antropología filosófica,* o.c.

Desde la propia experiencia el hombre ha llegado a detectar en su ser una doble dimensión: la corporal, por la que se une al mundo que lo rodea y a través de la cual se comunica con el cosmos y con sus semejantes, y la intelectual o espiritual, en la que se reconoce como algo distinto de esa función físico-biológica. Son las dimensiones que forman el compuesto humano.

¿Cómo concebir esas dos dimensiones —corporal y espiritual— y cómo explicar el acoplamiento entre las dos para constituir el individuo humano como persona? Es éste uno de los puntos conflictivos en la antropología de todos los tiempos.

También la teología, como ciencia antropológica, aporta lo que sabe del hombre desde la fe. Son muchos los campos de la teología que se ven profundamente afectados por la concepción del hombre. Por ejemplo, Cristología, Escatología, Gracia, Mariologia, etc. La respuesta de la teología a la pregunta por la naturaleza del hombre no ha sido uniforme en la historia. Influenciada por las corrientes de pensamiento, con las que entabla diálogo, ha ido madurando hasta nuestros días.

1. Concepción hebrea del hombre

Predomina en ella una visión sintética y totalitaria. Se concibe al hombre como una unidad muy estrecha. Los semitas no distinguían entre el alma y el cuerpo, como lo hacía Platón, sino que como los primitivos comprendían al hombre en su unidad físico-psíquica. Esto explica que las afirmaciones antropológicas puedan hacerse tanto de todo el hombre como de alguna de sus partes, abarcando desde una faceta la totalidad del individuo. Los términos que hemos analizado anteriormente son una prueba de ello.

Discuten los especialistas si la concepción helenista ha hecho su presencia en los últimos libros del AT. Sab 8,19-20; 9,15 parecen indicar una concepción dualista del hombre. Los textos referentes a la inmortalidad del alma podrían ser una confirmación de esta sospecha (2,22; 3,1-10; 4,7-5,23). Creen algunos que estos textos podrían estructurar la siguiente antropología: *a)* el hombre compuesto de cuerpo y alma; *b)* el alma inmortal estorbada en sus operaciones por el cuerpo; *c)* esta oposición alma-cuerpo se soluciona con la muerte y supervivencia del alma; *d)* se desconoce la fe en la resurrección.

Para otros comentaristas estos textos no indican en absoluto una concepción helenista. 8,10-20 al igual que 11,17 sería un ensayo de acomodación no lograda de la mentalidad semítica a los lectores helenistas. La afirmación de la preexistencia de las almas, muy platónica, parece contradecir al creacionismo del autor. Por otra parte, esa preexistencia supone que la venida del alma al cuerpo es una retribución del alma (lo cual va contra los capítulos 3-5) y lleva consigo la inmortalidad natural del alma. 9,15, según los mismos comentaristas, sería una explicación psicológica de la imposibilidad del hombre para comprender el misterio de su naturaleza sin la ayuda de Dios.

En forma positiva creen descubrir abundantes rasgos en el autor de la Sabiduría para concluir que su antropología es claramente semita. Así 7,1 y 15,11 evocan Gén 2,7 y su concepción unitaria. El término *psiché* (1,22s; 3,1) parece ser una traducción del *nefes* que designa a todo ser viviente.

Concluyen de esta manera la antropología del libro: *a)* concepción unitaria del hombre; *b)* la inmortalidad es gracia; *c)* esperanza escatológica en el juicio final y resurrección; *d)* descripción oscura del estadio posterior a la muerte.

La antropología de los autores del NT, como se deduce de los términos analizados más arriba, parece seguir las huellas del AT. Se discute acerca de algunos textos, que son interpretados por algunos comentaristas como influencias de la mentalidad helenista. De ello hemos hablado en el capítulo 5, 2, a).

2. Concepción griega del hombre

Al hablar de la comprensión griega del hombre nos referimos a la pitagórico-platónica por la importancia que ha tenido en la teología. Predomina en ella la concepción dicotómica. Las almas preexisten al cuerpo, en el que son introducidas como castigo por haber cometido una falta. El cuerpo es una cárcel y la redención del alma está en salir de él para volver al mundo de su preexistencia. Alma y cuerpo se unen como la barca y el barquero. Son dos sustancias distintas. La esencia del hombre está en el alma espiritual, que es su parte más importante. El cuerpo es la fuente del error y del pecado.

Como acabamos de decir, es discutible si esta concepción hizo su ingreso en los libros tardíos del AT. Además de los textos de la Sabiduría se cita también Dan 7,15. También el judaísmo se ve influenciado por ese pensamiento, como se advierte en el libro de Henoch (etiópico) cap.102-104, en el de los Jubileos, y en el cuarto de los Macabeos. Este pensamiento llegó a penetrar aun en los círculos conservadores de Qumrán [1].

3. La Tradición [2]

La concepción antropológica en la teología no ha sido uniforme a lo largo de los siglos. Influenciados los teólogos por las corrientes de pensamiento, con las que dialogan, se han apoyado en diversas antropologías, con tal de salvaguardar la verdad revelada, que es el objeto de la teología.

El comienzo de la Tradición está marcado por la lucha con los gnósticos. Los *Apologetas* parten de la noción del hombre como imagen y semejanza de Dios y subrayan frente a la gnosis el valor del cuerpo humano. En la configuración de éste, y no en el alma, radica lo específico del hombre. La carne, no el alma, es la que está destinada a la vida en el Espíritu. Escribe Orbe: «La economía divina sobre el hombre se reduce en última instancia a deificar el cuerpo, a saber, aquello por lo que el hombre es hombre» [3].

[1] A. Díez Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la nuestra,* o.c., 97, 156.

[2] Cf. sobre este tema: J. J. Ayán, *Antropología de S. Justino. Exégesis del mártir a Gén I-III* (Córdoba-Burgos 1988); V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica,* o.c.; A. Orbe, «Antropología de S. Ireneo; La definición del hombre en la teología del siglo II»: *Gregorianum* 48 (1967) 522-576; Id., *Introducción a la Teología de los siglos II y III* (Roma-Salamanca 1988).

[3] A. Orbe, «La definición del hombre en la teología del siglo II», a.c., 575; A. Fernández, en *La Escatología en el siglo II* (Burgos 1979), aduce datos muy abundantes sobre la antropología de los primeros Padres de la Iglesia.

Justino afirma que Dios, creador de todo, es el único que ha formado al hombre, sin la ayuda de los ángeles. A este hombre formado del polvo de la tierra Dios le insufló el alma, que no es mortal por naturaleza, sino por designio divino. Si Dios retirase el espíritu del alma, ésta dejaría de existir. El misterio y valor del hombre se encierran en su cuerpo plasmado por Dios y en el elemento que vivifica el alma, al que Justino llama *pneuma* o *logos.* «El hombre además de cuerpo y de alma, está constituido por una participación del Logos-Espíritu que le capacita para una economía de la gracia, sobrenatural, que lo conducirá desde los humildes elementos terrenos hasta la divinización» [4].

El hombre plasmado a imagen de Dios es el carnal. Cristo es modelo para el hombre, que ha de asemejarse paulatinamente a Dios, porque el destino del humilde polvo es la convivencia con Dios. Hace hincapié en la libertad, mediante la cual puede el hombre insertarse en el proyecto divino de salvación. Según Justino las almas no van al cielo hasta la resurrección de la carne. «Y si vosotros habéis tropezado con algunos que se llaman cristianos y no confiesan eso, sino que se atreven a blasfemar del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, y dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo, no los tengáis por cristianos» [5].

Ireneo aprueba la definición del hombre como compuesto de alma y cuerpo. Escribe: «Ya que el hombre es un animal compuesto de alma y cuerpo, así es necesario y conveniente que exista en virtud de estos dos elementos» [6]. El cuerpo ha sido plasmado por las manos de Dios que son el Hijo y el Espíritu. No bastan el cuerpo y el alma para tener al hombre perfecto, hay que añadir el Espíritu, que es el que obra la salvación de la carne. «Son tres las cosas de que consta el hombre perfecto: la carne, el alma y el Espíritu. Una de ellas es la que salva y configura, que es el Espíritu; otra es la que es unida y conformada que es la carne; y la que hay entre estas dos que es el alma; la cual algunas veces, cuando sigue al Espíritu, es elevada por él, pero algunas veces, cuando está de acuerdo con la carne, cae en los deseos terrenos» [7].

El hombre creado a imagen de Dios es el hombre carnal. Su imagen es el Verbo encarnado. Por eso hasta que no apareció el Verbo hecho carne no se podía entender cómo era la imagen a cuya semejanza había sido creado el hombre [8].

[4] J. J. AYAN, *Antropología de San Justino,* o.c., 243.
[5] *Diálogo,* 80, 4.
[6] *Demonstratio,* 2.
[7] *Adv. Haer.* V, 8,2.
[8] Ibid., V 16,2. En la *Demonstración* dice: «La imagen de Dios es el Hijo, a

También *Tertuliano* admite que el hombre está compuesto de alma y cuerpo. Los valentinianos defendían una división del alma en partes, una oposición entre el alma preexistente y el cuerpo, y clasificaban a los hombres según las disposiciones anímicas de cada uno. Frente a ellos defiende la unidad del alma, del hombre y del género humano.

Para Tertuliano lo específico del hombre es el cuerpo, que fue lo primero que creó Dios y por él se diferencia de los ángeles. Escribe Orbe: «La esencia del hombre —la *proprietas generalis*— reside en la carne. El alma no es sino una *partitio specialis,* que se agrega al hombre, al *figmentum* ya constituido» [9].

Según el P. Orbe, en los autores del siglo II predomina una antropología escrituraria. No basan sus reflexiones en las nociones filosóficas, sino en la palabra revelada. Hay en ellos una fuerte oposición a los gnósticos. Por eso su insistencia en el cuerpo y en la resurrección de la carne. La salvación del cuerpo demuestra la grandeza y la omnipotencia de Dios [10].

Entre los Padres alejandrinos, influenciados por el platonismo filoniano, se hace presente la concepción dualista del hombre. Para *Clemente* el alma es de mayor dignidad que el cuerpo. El hombre es imagen de Dios en la *nous,* es decir en su parte racional, que Clemente llama «el hombre interior» [11]. El alma es la que constituye propiamente al hombre. Dice el mismo Clemente: «El alma es considerada lo mejor del hombre, el cuerpo lo peor, pero ni el alma es por naturaleza lo bueno ni el cuerpo lo malo» [12]. Lo divino en el hombre es el Espíritu que Dios concede a los que creen en Jesús.

En la línea de Clemente se sitúa Orígenes, para quien el alma, dotada de libertad, es el núcleo y la esencia del hombre [13]. Las almas son creadas antes de ser infundidas en el cuerpo. Por su pecado son castigadas y encerradas en la materia. El alma ha de ser liberada del cuerpo para ser feliz. Para Orígenes el pecado original consiste en el pecado que las almas contraen antes de entrar en el cuerpo.

Lactancio defiende que el alma procede directamente de Dios. El cuerpo sólo indirectamente. Por eso aquélla es superior a éste. Cada alma individual es creada inmediatamente por Dios en el momento de la concepción del individuo humano. Se le considera el padre del creacionismo.

cuya imagen fue creado el hombre. Por ello aquél apareció también en la plenitud de los tiempos, como la imagen es parecida a él»: 22.

[9] A. Orbe, «La definición del hombre...», a.c., 555.

[10] Ibid., 560.

[11] V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica,* 48.

[12] *Strom.* IV 164,3.

[13] *Princ.* 2, 9,6. Cf. V. Grossi, o.c., 50.

Sin dejar del todo sus ideas maniqueas *Agustín* sigue también la concepción dualista del hombre. El alma es la parte principal por su mayor proximidad a Dios, capaz de contemplar a Dios, mientras el cuerpo es la fuente del pecado. La unidad del cuerpo y el alma es más funcional que sustancial. La tarea del alma es dominar el cuerpo y emplearlo como instrumento.

Esta concepción neoplatónica agustiniana se continúa en lo esencial en la escolástica primitiva. Pero no es uniforme el pensamiento en los teólogos de este tiempo. *Hugo de San Víctor, Roberto Pulense* y *Roberto de Melún* se adhieren a la concepción dualista platónica. El alma es el verdadero hombre. La relación entre alma y cuerpo es una aposición accidental, externa. Otros, como *Gilberto de la Porrée, Alano de Lille,* etc., afirman que el cuerpo y el alma constituyen de una manera tan esencial el carácter personal del hombre, que su separación en la muerte significa el fin del hombre como hombre. El alma espiritual perdurable vive en un estado que no corresponde en absoluto a su esencia, porque su función esencial es dar vida al cuerpo. *Abelardo* y *Pedro Lombardo* adoptan una postura intermedia. Según ellos, el ser personal, que existe de manera corporal y anímica, no está solamente en el alma como tal, sino en el alma después de la muerte.

Pero quien asesta el golpe de gracia a la concepción agustiniana es *Tomás de Aquino* transformando las categorías de Aristóteles. Aristóteles distinguía entre espíritu *(nous),* la capacidad reflexiva, y alma principio de vida. El espíritu es divino, viene de fuera y no muestra ninguna conexión con el hombre en su actividad. Tomás concibió el alma individual y personal como la única forma del cuerpo [14]. Esta expresión significa: *1)* unidad radical e íntima del compuesto humano formado de alma y cuerpo; *2)* el cuerpo no es inferior al alma y peor que ella, no es una cárcel ni un instrumento del alma. El alma no existe antes que el cuerpo, porque éste es la condición de la existencia de aquélla; *3)* de la corporalidad surge la dimensión social e histórica del hombre. Por el cuerpo cada hombre se individualiza y al mismo tiempo se relaciona con los demás. La solución de Santo Tomás será aceptada por la Iglesia en el concilio de Vienne.

Este breve muestrario de autores significativos de la tradición muestra la variedad de concepciones antropológicas de que se ha servido la teología para pensar y transmitir el mensaje de la fe. Todas ellas son igualmente válidas mientras no entrañen principios que vayan abiertamente contra las verdades profesadas por la Iglesia. Por ejemplo, la teoría origeniana de la preexistencia de las almas con su pecado. Esta variedad de concepciones antropológicas, usadas por la

[14] *S. Th.* I q.76 a.1 y 3.

teología, muestra hasta qué punto la reflexión teológica goza de plena libertad en el uso de las culturas con las que dialoga.

4. El Magisterio de la Iglesia

Son muchas las intervenciones del Magisterio en esta materia. Sus repercusiones en los distintos campos de la fe han hecho que el Magisterio haya tenido que aportar su palabra a la hora de interpretar la estructura del hombre.

Contra la preexistencia de las almas defendida por los origenistas niega esa vida anterior a su infusión en la materia y que su presencia en el cuerpo humano se deba a un castigo por el pecado cometido en los anatematismos contra Orígenes (Dz 203, 205: DS 403, 405).

El concilio provincial de Braga en 561 condena que el alma sea una parte de la esencia divina (Dz 235ss: DS 455ss), como afirmaban los priscilianistas. San León IX escribía en 1053: «Creo y predico que el alma no es parte de Dios, sino que fue creada de la nada» (Dz 348: DS 685).

La composición del hombre de cuerpo y espíritu está afirmada en la definición del Lateranense IV (Dz 428: DS 800) contra los cátaros y los albigenses.

Que materia y espíritu sean realidades diferentes, inderivables la una de la otra e irreductibles entre sí, ha sido de varias formas afirmado como consta en los siguientes documentos: Segunda carta de Cirilo de Alejandría a Nestorio (Dz 111: DS 250); Anastasio II, carta *Bonum atque iucundum* a los obispos de Francia (Dz 170: DS 360); Lateranense IV (Dz 428: DS 800); Lateranense V (Dz 738: DS 1440).

El alma es individual, una para cada hombre, única, no varias almas en cada individuo, forma única del cuerpo, espiritual, simple, sustancial e inmortal (Dz 338, 738, 481: DS 657, 1440, 902).

El alma es creada inmediatamente por Dios (Dz 348, 2327: DS 685, 3896).

Tiene especial relieve en este tema la doctrina del concilio de Vienne, celebrado los años 1311-1312. Rechaza este concilio la doctrina de Pedro Juan de Olivi. Según este teólogo el alma no se une *per se et inmediate* al cuerpo. Distingue en el alma la materia espiritual y la forma. La forma consta de tres partes: vegetativa, sensitiva, intelectiva, distintas entre sí *distinctione formali ex natura rei.* Estas tres formas se unen al alma por la materia espiritual. Pero no todas las formas se unen inmediatamente al cuerpo, sino sólo la vegetativa y la sensitiva. No la intelectual. La intelectual se une al cuerpo no inmediatamente y formalmente, sino mediatamente y sustancialmente.

Si el principio intelectual fuese forma del cuerpo, éste sería espiritual e inmortal, porque la forma no sólo se comunica a la materia, sino que absorbe todo el ser de ésta. Contra esta teoría el concilio afirma que la «sustancia del alma racional e intelectiva es por sí misma forma del cuerpo humano». De esta manera, en la línea de Santo Tomás, quedaba afirmada la unión perfecta entre el espíritu y la materia (Dz 481: DS 902) [15].

No hay acuerdo entre los teólogos en la valoración de esta declaración conciliar, si se trata o no de una definición. Los términos usados por el concilio parecen indicarlo, porque afirman que a quien defienda que el alma racional e intelectiva no es la forma del cuerpo humano *per se et essentialiter* hay que tenerle por hereje. No cabe duda que el concilio daba una importancia muy grande a esta declaración por su importancia en la Cristología. Él mismo afirma que el Verbo, siendo verdadero Dios, se hizo verdadero hombre, asumiendo un cuerpo pasible y un alma intelectiva o racional, que informa al cuerpo *vere per se et essentialiter,* en el tiempo en el tálamo virginal para la unidad de su hipóstasis y persona (Dz 480: DS 900).

Esta doctrina del concilio de Vienne fue reafirmada por el magisterio de la Iglesia en el concilio Lateranense V contra Pomponazzi (Dz 740: DS 1445); contra Günther en el Breve *Eximiam tuam* de Pío IX (Dz 1655: DS 2828); contra Baltzer en la carta *Dolore haud mediocri* de Pío IX (DS 2833); contra Rosmini en el decreto del Santo Oficio *Post obitum* (Dz 1914: DS 3224).

El Concilio Vaticano II dedica el capítulo I de la primera parte de la constitución *Gaudium et spes* a explicar «La dignidad de la persona humana» (12-22). Siguiendo a la Escritura comienza por afirmar que el hombre es «el centro y cima» de todos los bienes de la tierra. Creado a imagen de Dios, es señor de lo creado. Por su naturaleza es un ser social que necesariamente tiene que relacionarse con otros para su propio desarrollo personal (12).

El pecado produce una interna división en el hombre que convierte su vida en una lucha entre el bien y el mal de la que le libera Cristo (13). Por su unión de cuerpo y alma es síntesis del universo material, que alcanza su cima en el hombre. El hombre debe honrar a su cuerpo, superior al universo material. Afirmar la espiritualidad e inmortalidad del alma es tocar la verdad más profunda de la realidad (14). Es su inteligencia la que le sitúa por encima del universo material (15). La razón más alta de la dignidad humana consiste en su vocación a la unión con Dios (19). Este gran misterio del hombre sólo puede esclarecerse en el misterio del Verbo encarnado, porque Cristo

[15] Cf. B. ECHEVARRIA, *El problema del alma en la edad media. P. de Olivi y la definición del concilio de Viena* (Buenos Aires 1941).

«manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (22).

Es interesante recoger el pensamiento del *Catecismo de la Iglesia Católica* en este tema. Lo expone en los números 355-366. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado a participar por el conocimiento y el amor en la vida de Dios (355, 356). Es una persona capaz de entrar en comunión con otras personas y establecer una alianza con Dios (357). Todo fue creado para el hombre (358). Su misterio sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (359). El género humano forma una unidad por su comunidad de origen, lo que lleva consigo la solidaridad y hermandad entre los hombres (360, 361). La persona humana es un ser a la vez corporal y espiritual (362). El alma significa el principio espiritual del hombre (363). También el cuerpo del hombre participa de la dignidad de ser imagen de Dios (364). La unión del cuerpo y del alma es tan profunda que el alma es la forma del cuerpo. Espíritu y materia no son dos naturalezas unidas, sino que forman una sola naturaleza (365). Cada alma espiritual, creada inmediatamente por Dios, es inmortal y no perece cuando se separa del cuerpo por la muerte (366). Como se ve, la exposición del Catecismo recoge la tradición multisecular de la Iglesia e incorpora la antropología del Vaticano II [16].

5. **Conclusión**

En la lectura de estos documentos se descubre un hilo conductor, que arranca de la Escritura y llega hasta nuestros días. El hombre, creado a imagen de Dios, es señor, aunque no absoluto, de todo lo creado. Su destino es la participación en la vida divina. Su doble dimensión, material y espiritual, constituye una unión tan íntima que el alma es considerada como forma del cuerpo. El alma espiritual sobrevive a la muerte. El hombre es un ser personal con capacidad de relacionarse con los demás y establecer una alianza con Dios.

Al exponer esta doctrina acerca del hombre, el Magisterio se ha expresado en términos de claro sabor hilemorfista. Conviene distinguir en este punto el contenido y la forma de expresión. El contenido, es decir, la doctrina, es asumido y avalado por el Magisterio. No así la forma de expresión. Por eso hay que afirmar que el hilemorfismo no ha sido asumido como doctrina por la Iglesia, sino usado

[16] Pasamos por alto otros documentos: PABLO VI, *El Credo del Pueblo de Dios*, n.8. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos sobre algunas cuestiones referentes a la escatología* (1979). JUAN PABLO II, *Catequesis* de los días 9, 16, 23-4-1986.

como forma de expresión, la más apta en la cultura de la época. Pero todo aquello que es vehículo de la idea puede perder su valor de expresividad, según la variabilidad de las culturas. En ese caso ha de ser sustituido por otro. En nuestros días están surgiendo dentro de la teología católica otros caminos para pensar y exponer la verdad de siempre, que intentan purificarse de todo sabor hilemorfista. Queda todavía mucho por hacer, pero el camino ya está comenzado.

CAPÍTULO VII

EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, C.-SCHREIBER, M., *L'uomo imagine di Dio. Principio e elementi di sintesi teologica,* o.c.; DUQUOC, CH., «Hombre-imagen de Dios», a.c.; MONDIN, B., *Antropologia teologica,* o.c., 81-123; OTTO, S., «Imagen», en CFT I, 749-756; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* o.c., 153-203.

Abordamos un tema central en la antropología teológica. Escribe Auer: «Por lo que respecta a la teología de hoy puede decirse en general que es necesario repensar la doctrina de la semejanza divina, porque es la verdad revelada más importante acerca del hombre. Con ese parecido a Dios no se expresa ninguna cualidad del hombre, lo que se afirma más bien es la determinación estructural decisiva del hombre. En esa afirmación revelada coinciden las ideas de creación y alianza junto con las enseñanzas teológicas sobre naturaleza y gracia, pecado y redención» [1].

1. Antiguo Testamento

— *Gén 1,26.* La singular creación del hombre del sacerdotal presenta al hombre como la única creatura creada a «su imagen y semejanza». Muchas y variadas han sido las interpretaciones de este binomio en la historia de la exégesis. Todavía hoy no existe una coincidencia de todos los pareceres. Algunos han querido ver la imagen de Dios en la postura erecta del hombre, en su alma espiritual, en la intersubjetividad, que se manifiesta en la sexualidad, en el dominio sobre la creación, en la totalidad del ser humano.

El contexto inmediato parece establecer una relación entre la imagen y semejanza y el dominio que el hombre ha de ejercer en toda la tierra. Era costumbre en oriente que el soberano de una gran nación mandase erigir estatuas suyas por las distintas provincias del imperio como signo de su presencia y soberanía sobre todos los habitantes del país. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios,

[1] J. AUER, *El mundo creación de Dios,* o.c., 259.

recibe el encargo de dominar la tierra entera. Es el lugarteniente de Dios y el colaborador a la obra de la creación: creced, multiplicaos, dominad la tierra y sometedla [2].

La expresión a imagen y semejanza de Dios indica una clara distinción entre el hombre y Dios y al mismo tiempo una semejanza. El hombre no es Dios. Una cosa es la imagen y otra aquello de lo que es imagen. Por otra parte, el hombre tiene un parecido a Dios que ninguna de las demás creaturas posee. Al afirmar que el hombre es imagen de Dios se afirma a la vez la trascendencia y la inmanencia de Dios en la existencia humana.

Comenta Juan Pablo II la narración del yavista a propósito del tema del hombre como imagen de Dios: «El relato del capítulo segundo, en cambio, no habla de la "imagen de Dios"; pero revela, según su propio modo, que la completa y definitiva creación del "hombre" (sometido en un primer momento a la experiencia de la soledad originaria) se expresa en el dar vida a esa *communio personarum* que el varón y la mujer forman. De este modo, el relato yavista armoniza con el contenido del primer relato. Si, viceversa, queremos sacar también del relato del texto yavista el concepto de "imagen de Dios", podemos entonces deducir que *el hombre ha llegado a ser "imagen y semejanza" de Dios no solamente a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas,* que el hombre y la mujer forman desde el inicio. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, la de reproducir el propio prototipo. El hombre llega a ser imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión. Él, en efecto, es desde el "principio" no solamente imagen en la cual se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas» [3].

— *Eclo 17,1-12.* El autor del Eclesiástico ve en el hombre, creado de la tierra a imagen de Dios, al lugarteniente que tiene dominio sobre todas las cosas, concedido por su Creador, dotado de consejo y lengua, ojos y oídos y un corazón para pensar, con una inteligencia que puede conocer el bien y el mal. Se han unido en este comentario

[2] Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento,* I (Salamanca 1972) 196. «En el relato de la creación del Código sacerdotal se remite expresamente el encargo de dominio dado al hombre a que él es representante del dominio del mismo Dios sobre su creación. Así se hace en la afirmación de que el hombre ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios", y por tanto ha sido llamado a dominar a las demás criaturas (terrenas: Gén 1,26ss, y también Eclo 17,3s). De ese modo, el dominio ejercido por el hombre se pone en conexión con el dominio del mismo Dios sobre sus criaturas: como "imagen de Dios", el hombre ha de ser representante y precursor del señorío de Dios en el mundo»: Pannenberg, *Teología Sistemática,* II (Madrid 1996) 219.

[3] Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó,* o.c., 99.

al Génesis la dimensión histórica y la ontológica de la imagen, es decir, el hacer del hombre en la creación y las cualidades esenciales del hombre, que como persona le hacen reflejo del ser personal de Dios.

— *Sab 2,23.* También el autor de la Sabiduría recoge el tema del hombre creado a imagen de Dios, que está en el destino que tiene a la inmortalidad. Fue creado para la inmortalidad y por eso Dios le hizo a su imagen.

2. **Nuevo Testamento**

— *1 Cor 11,7; Sant 3,9.* Se refieren al hombre en cuanto imagen de Dios en el orden natural. El NT insiste más en la afirmación de la imagen sobrenatural por la incorporación del hombre a Cristo. Pablo es quien más abunda en este tema.

— *Col 1,15; 2 Cor 4,4; Heb 1,3* presentan a Cristo como la imagen perfecta de Dios. Él es la auténtica, la verdadera imagen en una unidad perfecta de naturaleza con el Padre. El destino del cristiano es reproducir esa imagen de Dios (Rom 8,29). El pecado la había deteriorado y Cristo la restituye con nuevo esplendor. En él volvemos a encontrar el verdadero rostro de Dios. Contemplando a Cristo y siguiendo su ejemplo el hombre puede llegar a la meta de su vida: ser imagen del Hijo. Para ello hay que despojarse del hombre viejo y seguir a Cristo con fidelidad (2 Cor 3,18; 4,4-6; Col 3,9; Ef 4,23).

La imagen de Dios no se recibe en el hombre de una vez para siempre, de suerte que permanezca perfecta e intocable, ni en la primera, ni en la segunda creación por el bautismo. Esta imagen puede ser perfeccionada de día en día. El último retoque lo recibirá en la parusía. Al cristiano le urge su fe en Cristo a bruñir cada día el espejo de su alma para que el resplandor de la gloria de Dios se refleje en él con la mayor perfección posible.

A la luz del NT la expresión del Génesis adquiere un significado más profundo. El hombre ha sido creado a imagen de Dios. Ahora bien, Cristo hace visible la imagen del Padre, porque Él es su imagen más perfecta. Por esta razón se puede decir que Cristo explica el sentido profundo de la afirmación genesíaca. Desde el NT se puede afirmar que el hombre ha sido creado a imagen de Cristo. Pero al mismo tiempo también desde la teología paulina se puede añadir que el ser imagen de Dios no es sólo la cualidad más importante del ser humano, sino que al mismo tiempo es una tarea. Porque hemos sido destinados a reproducir la imagen de Cristo (cf. Rom 8,29). En este sentido Cristo aclara al hombre su propia dignidad y se convierte en camino para todo hombre que quiera lograr su propio destino (GS 22).

3. Padres

El tema de la imagen ha sido muy frecuente en la reflexión teológica de los Padres sobre todo al comentar Gén 1,26. En esta época la reflexión teológica sobre este tema está muy influenciada por la filosofía de Platón y el filósofo judío Filón, que bebe también en la fuente platoniana.

Para Platón las ideas son modelos divinos, cuya realización o copia son las cosas materiales. El alma humana pertenece al mundo de las ideas. Con la reflexión filosófica el hombre adquiere la conciencia de su origen divino y actúa luego consecuentemente, es decir, inspirándose en el mundo de las ideas, y así recupera su semejanza con Dios y su propia felicidad.

Para Filón la imagen de Dios está en el alma, no en el cuerpo. El alma es imagen del Logos en su invisibilidad, incomprensibilidad y la familiaridad con el mundo. La semejanza impresa en el alma con la creación no se perdió con el pecado. Solamente cesó la familiaridad con el mundo. Señal de esa permanencia de la imagen es el dominio del hombre sobre el mundo.

— *Clemente Alejandrino* distingue tres clases de imágenes de Dios: el Verbo, el cristiano y el hombre. El hombre es imagen en cuanto obra el bien y ejercita el dominio sobre las cosas. El cristiano es imagen más perfecta en el conocimiento y en el amor.

— *Orígenes.* El hombre es su alma, dotada de libertad, porque sólo ella puede ser imagen de Dios. Distingue entre las dos creaciones. Gén 1,26 se refiere a la creación del hombre ideal, creado a imagen y semejanza de Dios. En Gén 2,7 se narra la creación del hombre caído. «Nuestra principal sustancia nos ha sido dada en cuanto somos creados a imagen del Creador; no aquella que nos viene de la caída por el cuerpo que hemos recibido, plasmado del fango de la tierra» [4]. La imagen se le ha dado al hombre por la creación, la semejanza ha de conseguirla por la imitación de Dios. Dentro del alma es la mente *(nous)* donde se realiza la imagen de Dios. Se pregunta quién es la imagen a cuya semejanza ha sido creado el hombre y se responde: Nuestro Salvador. Por eso en la imitación de Cristo está el camino para llegar a la perfección de la imagen [5].

— *Ireneo* escribe: «Porque Él hizo al hombre a imagen de Dios. Y la imagen de Dios es el Hijo; a la imagen del cual ha sido hecho el hombre. He ahí por qué en los últimos tiempos se manifestó para dar a entender que la imagen era semejante a sí». Comenta el P. Orbe: «Imagen de Dios es el Hijo. A imagen de Dios, el hombre. Luego el

[4] ORÍGENES, *In Joan.* 20,22.
[5] Cf. GROSSI, o.c., 50-53.

hombre, imagen del Hijo, será imagen de la imagen de Dios» [6]. Frente a los gnósticos, que desprecian la materia, Ireneo pone la imagen de Dios también en el cuerpo. Todo el hombre es imagen de Dios. Cristo es la imagen perfecta del hombre. El modelo es la carne gloriosa de Cristo. La imagen se le da al hombre por la creación, la semejanza ha de adquirirla por una asimilación progresiva.

— *Gregorio Niseno* cree como verdad revelada que el hombre es imagen de Dios. Ahora bien, imagen quiere decir semejanza o reproducción fiel. Como Dios es el sumo bien, el hombre en cuanto imagen está también lleno de todo bien, por eso en nosotros se encuentra toda expresión de lo que es honesto. Distingue los dos relatos de la creación. En el primero aparece la imagen ideal del hombre y en el segundo la imagen histórica. Los rasgos que nos asemejan a Dios, según la imagen ideal, están más en el alma que en el cuerpo: espiritualidad, libertad, incorruptibilidad, conocimiento, dominio sobre el mundo como signo de su dignidad superior; la mano libre para coger las cosas y expresar el pensamiento; los órganos de la palabra; los sentidos; la cara reflejo del espíritu. En la imagen histórica entra la sexualidad que asemeja al hombre a los animales. La vida del hombre está en tensión entre estas dos direcciones. De su libertad depende ofuscar esa imagen o hacerla resplandeciente con la ayuda de la gracia [7].

— *Agustín* ve en todas las cosas semejanzas de Dios por su metafísica de la participación y ejemplaridad, según la cual todo está hecho conforme a un modelo supremo, que es Dios. Pero no todas las cosas son imágenes. Las creaturas son vestigios de Dios, el hombre imagen. El constitutivo esencial de esa imagen es el alma y más en concreto la mente. Distingue dos aspectos en la mente: inferior, es decir, la mente que se dirige a las cosas de este mundo y guía al hombre en las decisiones prácticas; y la superior, que se dirige a Dios. La imagen está en esta segunda, porque ella sola es incorruptible, conoce a Dios, lo invoca, lo ama, está en comunicación con Él. Esta imagen de Dios quedó deformada por el pecado, pero Dios hizo posible su restauración por medio de Cristo [8].

Este breve muestrario a través de los Padres nos muestra la importancia y el contenido antropológico que, en la teología de los primeros siglos, se encerraba en la consideración del hombre como imagen de Dios. Era sobre todo el comentario al Génesis la ocasión más propicia para abordarlo. Los caminos señalados por la teología patrística fueron recorridos por los teólogos posteriores. Por la bre-

[6] *Antropología de S. Ireneo,* o.c., 107. Cf. también GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica,* 42-46.

[7] B. MONDIN, *Antropologia teologica,* o.c., 94-98.

[8] Cf. ibid., 99-107.

vedad inherente a nuestro texto tenemos que poner aquí punto final. Únicamente recogemos la doctrina del Vaticano, porque en ella salta a la vista la permanencia de la doctrina patrística en nuestros días.

El Concilio Vaticano II, sin tratar directamente el tema, se ha hecho eco de él, sobre todo en la constitución *Gaudium et spes*. El hombre es imagen de Dios, en cuanto capaz de conocer y amar a Dios, y en su señorío sobre el mundo (12). A él le compete por ser imagen construir el mundo en colaboración con el Creador (34).

En esta característica fundamental del hombre está el fundamento de la dignidad humana sin distinción de razas y pueblos. Todo hombre, por ser imagen de Dios, es objeto de derechos y deberes, que han de ser tenidos en cuenta por todos sus semejantes. El hombre aparece así a sus semejantes como algo sagrado (34).

Esta imagen ha sido afectada por el pecado. Ha quedado disminuida. Cristo, imagen perfecta del Padre y del hombre, ha restaurado lo que había borrado o debilitado el pecado (22).

4. Reflexión final

La condición humana de ser imagen de Dios es considerada en la teología actual como el centro de toda la antropología cristiana. A partir de ella pueden estructurarse todas las verdades que la teología afirma acerca del hombre tanto en su relación a Dios, dimensión vertical del hombre, como en su relación a sus semejantes y al mundo, dimensión horizontal del hombre. La perfección de la imagen en el seguimiento de Cristo descubre la dimensión histórica del hombre, en la que cada uno ha de realizar la gran tarea de su vida.

Ser imagen de Dios es en el hombre, más que una cualidad, la determinación estructural. Todo hombre en cuanto persona es imagen de Dios. Hay una referencia desde lo más profundo de su ser a Dios como fundamento y figura de su existencia. Abierto al mundo y en él al Absoluto, hay una predisposición radical en el hombre a entablar un diálogo con ese Absoluto, que se le muestra en la misma creación. Su capacidad de respuesta a esa palabra de Dios en la creación le pone frente a Dios como un «tú», a quien Dios en su bondad quiere comunicarse y hacerle feliz.

La semejanza del hombre con Dios apunta, desde un primer momento, a esa plenitud de vida y de imagen que se le comunica por la gracia de Cristo. El Verbo es el que está delante del Padre y por eso es la imagen perfecta, al darle la respuesta completa, en el reflejo total de la esencia divina en su propio ser. Como hombre se

declara el obediente, que mira al Padre y cumple en todo su voluntad (Jn 4,34).

Por eso Cristo descubre la grandeza del hombre y es el camino para llegar a ella. En su conocimiento y seguimiento se logra que el reflejo de Dios sea lo más perfecto posible en cada uno de los hombres.

CAPÍTULO VIII

EL HOMBRE COMO PERSONA Y SER SOCIAL

BIBLIOGRAFÍA

FRAINE, J., *Adam et son linage,* o.c.; GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica,* o.c., 31-67; GUARDINI, R., *Mundo y persona,* o.c.; GUGGENBERGER, A., «Persona», en CFT II, 363-374; HOLZHERR, G., «El hombre y las comunidades», en MS II/2, 842-880; LUCAS, J. DE S., *El hombre, ¿quién es? Antropología cristiana,* o.c., 64-74, 147-155; MARÍAS, J., *Antropología metafísica,* o.c., 41-48; MILANO, A., *Persona in teologia,* o.c.; RAHNER, K., «Dignidad y libertad del hombre», en *Escritos de Teología,* II (Madrid 1963) 245-274; SCHÜTZ, CH.-SARACH, R., «El hombre como persona», a.c.; SEPE, C., *Persona e storia. Per una teologia della persona,* o.c.; VALVERDE, C., *Antropología filosófica,* o.c., 98-102; ZUBIRI, X., *Sobre el hombre,* o.c., 103-128.

1. El hombre como persona

La persona es un ser tan complejo que resulta prácticamente imposible definirlo. Los múltiples intentos de la teología y la filosofía no han logrado una definición que sea aceptada por todos. «La persona es el misterio más profundo pues escapa a toda comprensión: cuando nos acercamos a ella con intención de objetivarla y contemplarla, desaparece de nuestra vista. En cuanto queremos tomarla como objeto, deja precisamente de ser persona. Por tanto, no es objetivable. La persona nunca se entenderá aislada, sino sólo en comunicación creadora y amorosa con otras personas» [1].

Coinciden en esta indefinibilidad los especialistas, por eso no intento dar una definición. Seguimos todavía en tiempo de espera. «La primera constatación deducible de cuanto antecede es en cierto modo desconcertante: después de veinte siglos, la noción de persona continúa siendo sorprendentemente inestable; parece condenada a oscilar indefinidamente entre los dos polos de un sustancialismo des-relacionado y de una relación de-sustanciada. No puede por me-

[1] CH. SCHUTZ-R. SARACH, a.c., 733s. C. VALVERDE, «... bien entendido que la persona no puede ser plenamente encerrada en una definición porque la persona tiene mucho de misterio»: *Antropología filosófica,* o.c., 34.

nos de darse la razón a Mühlen cuando escribe que "todavía está por hacer una teoría verdadera y completa de la persona"» [2]. El tema ha de ser estudiado necesariamente en otros tratados con mayor extensión y profundidad. Sólo intento presentar algunas características que aparecen como elementos constitutivos de la persona.

«El hombre de la antigüedad no tenía el verdadero concepto de persona; más aún, éste no parece encontrarse fuera del campo de la revelación» [3]. La noción de persona nace al amparo de las disputas teológicas acerca de la Trinidad y la Cristología. Rechazado el modalismo de Sabelio y afirmada la consustancialidad del Verbo, era necesario explicar cómo podía mantenerse el único Dios con la trinidad de personas realmente distintas entre sí. Fueron lo Padres Capadocios los que abrieron el camino hacia la solución, que luego fue aceptada en el vocabulario teológico. «En griego los términos *ousía* e *hypóstasis* apenas se distinguen en el lenguaje profano; hipóstasis equivale literalmente a sustancia *(substare,* estar debajo de). El concilio de Nicea había empleado *ousía* e *hypóstasis* como equivalentes. En esta época, hipóstasis comienza a ser empleado en el lenguaje trinitario en el sentido de *persona,* y efectivamente fue después traducido por este término latino (ya empleado por Tertuliano), para designar a cada uno de los tres que son el único Dios» [4]. De ahí nació la famosa fórmula *mia ousía, treis hypostáseis,* una naturaleza, tres personas.

No se da en la teología de los Padres una noción de persona. Hay que esperar hasta la Edad Media para encontrar la primera definición. Su autor es Boecio (480-524). Persona es «Naturae rationalis individua substantia» [5] (Sustancia individual de naturaleza racional). Tiene sus limitaciones esta definición. Se afirma lo sustancial de la persona, pero no se habla de la comunicabilidad. Precisamente las personas divinas se constituyen por la relación que existe entre ellas. Esa relación es un elemento constitutivo de la persona. Ricardo de San Víctor, Santo Tomás, Duns Scoto intentaron mejorar la definición boeciana abriéndola a la comunicación.

Una consecuencia de todos estos debates es que en la persona hay que incluir dos aspectos: una realidad óntica que se posee a sí misma, y que al mismo tiempo entra en diálogo con otros seres y se comunica con ellos. Darse y recibir son características de la persona [6]. La persona se dará únicamente allí donde «el ser esté en sí mis-

[2] J L Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios,* o.c , 164s

[3] A Guggenberger, «Persona», en CFT III, 444

[4] J R Garcia Murga, *El Dios del amor y de la paz* (Madrid 1991) 231

[5] Boecio, *De persona Christi et duabus naturis,* c 3 PL 64, 1343 C

[6] Cf J de S Lucas «De las aportaciones de las diversas corrientes antropológicas en torno al hombre como persona se desprenden dos notas que pueden ser consideradas como constitutivos fundamentales del ser personal humano Éstas son la uni-

mo y disponga de sí mismo. Persona significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí mismo» [7].

El problema de la definición de la persona no ha concluido. Desde la Edad Moderna hasta nuestros días no han cesado los esfuerzos para aclarar el ser personal. Existencialismo, estructuralismo, marxismo humanista han intentado dar una definición sin poder lograrlo [8].

La Escritura no posee la definición de la persona, ni habla del hombre bajo este concepto. Pero sí lo presenta como el ser que se distingue de todos los demás seres, que forman su entorno vital, por la posesión de las notas que constituyen la persona humana. El hombre del yavista es un ser responsable de sus actos en una triple relación: de dependencia ante Dios, de igualdad ante los demás hombres, de dominio ante el mundo de las cosas creadas.

Toda la Historia de la Salvación camina sobre dos rieles: el pecado del hombre y el empeño de Dios por salvarle. Pero la salvación no es nunca imposición divina, sino oferta o llamada, que el hombre ha de aceptar libremente para que se logre el proyecto salvífico de Dios.

Si por persona entendemos el ser inteligente que puede disponer de sí mismo [9], es evidente que al ser humano hay que considerarle como persona, y como tal ha sido reconocido en la revelación cristiana.

2. El hombre como ser social

En el tema anterior, el hombre como persona, ha aparecido ya su dimensión social. La dependencia del hombre de su entorno es manifiesta. Tanto por su cuerpo como por su espíritu está tan intrínsecamente relacionado con el mundo, que no podría subsistir sin esa relación.

Su cuerpo es fruto de una larga gestación en el seno materno, que tiene su origen en una unión marital motivada por el amor. Puesto ya

dad y la comunicabilidad La primera tiene mucho que ver con la "mismidad", la segunda apunta explícitamente a la "alteridad" Pues bien, mismidad y alteridad son también dimensiones a través de las cuales se manifiesta y se realiza la persona». *El hombre, ¿quién es?*, o c , 70

[7] R. GUARDINI, *Mundo y persona*, o c , 179 Tomado de J L RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, o c., 161

[8] Cf J L RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, o c., 153-175

[9] M MULLER-A. HULDER. «si el hombre ha de entenderse como persona, es decir, como una realización libre de su naturaleza »: SM IV, col 448

en la existencia, sigue dependiendo de los cuidados maternos, y a lo largo de toda su vida necesita de las cosas creadas para su alimentación y desarrollo biológico.

Su dimensión espiritual necesita de la sociedad como de un nuevo seno materno para la formación de la propia personalidad. Es en la sociedad donde el hombre participa de la cultura de su época, mediante la cual entra en el dinamismo de la historia. La cultura es la savia de la personalidad. Como por ósmosis todo ser humano recibe la rica herencia de los que le precedieron. Hace suyos los hallazgos de la ciencia, se beneficia de las adquisiciones del pensamiento y goza de las manifestaciones artísticas creadas en el pasado.

En el orden sobrenatural el hombre está dentro de un plan de salvación, ideado por Dios desde toda la eternidad. La relación de Dios con cada hombre es personal y comunitaria. La fe es la respuesta personal del individuo a la llamada de Dios. Dios se relaciona con cada uno de los hombres, pero dentro de una comunidad. El destino del hombre es participar en la misma vida de Dios en comunión con sus semejantes.

La Escritura refleja este aspecto social del hombre abundantemente. El yavista subraya fuertemente la relación del hombre con Dios, con sus semejantes y con el mundo. La soledad de Adán, en medio de la frondosidad del jardín y dominando todos los animales, es una bellísima expresión de la sociabilidad. La alegría de Adán, al encontrarse con Eva, expresa que la naturaleza del varón es algo inacabado hasta que aparece a su lado la mujer. La atracción mutua es tan grande, que se unirán tan estrechamente como para formar una sola carne.

La elección del pueblo como signo del amor gratuito de Dios y la pertenencia a él como garantía de salvación son una manifestación elocuente de la solidaridad humana en el plan de salvación.

Hay un concepto en el AT que expresa intensamente la solidaridad entre los hombres: la personalidad corporativa [10]. La unión entre los miembros que forman el grupo es tan estrecha que el pecado o mérito de uno de ellos, sea o no el jefe o padre de familias, tiene repercusiones para bien o para mal en todos los demás.

El NT no es ajeno a estas ideas veterotestamentarias. Pecado y salvación son incomprensibles sin esta solidaridad en Adán y Cristo. Cristo no sería salvador, si los hombres no tuvieran una comunión con él. En los tratados sobre el pecado original y redención se analizan más detenidamente estos temas.

La Iglesia, sacramento universal de salvación, es el nuevo Israel, la comunidad de los hijos de Dios, a la que queda incorporado el

[10] Cf. FRAINE, J. DE, *Adam et son linage,* o.c.

creyente en su bautismo. La unión entre sus miembros es tan perfecta, que Pablo la llama el Cuerpo Místico de Cristo (Rom 12,5; 1 Cor 12,27).

El Vaticano II recoge la doctrina tradicional y la hace suya. La constitución acerca de la Iglesia, en el capítulo sobre el pueblo de Dios, declara que «fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que lo confesara en verdad y le sirviera santamente» (LG 9).

La constitución sobre «La Iglesia en el mundo actual» interpreta la creación de Adán y Eva como signo de la sociabilidad humana, sin la cual el hombre no puede realizarse. «Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gén 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12).

La vocación del hombre es a formar una sola familia, en la que los hombres se traten como hermanos. Por eso el mandamiento del amor es el más importante. Ésta es una aspiración que está en lo más profundo del corazón humano y que aflora en tantos mesianismos contemporáneos que hablan de la solidaridad y la fraternidad.

La unión entre los hombres ha de asemejarse a la que mantienen entre sí las personas divinas (GS 24).

El desarrollo de la persona y el crecimiento de la sociedad están íntimamente relacionados. No se da el uno sin el otro. «La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre una sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación» (GS 25).

Esta interdependencia entre individuo y comunidad lleva consigo el empeño por procurar el bien común y la construcción de una sociedad en la que cada persona tenga los medios necesarios para realizar su propia vocación (GS 27).

Pasa luego el concilio a subrayar las consecuencias prácticas, que se derivan de la solidaridad: amor a los adversarios, igualdad entre los hombres, superación de la ética individualista, responsabilidad y participación. Cierra el capítulo con el recuerdo del sentido social de la vocación humana, que se perfecciona y consuma en la obra de Je-

sucristo. «Primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección, esto es, en su cuerpo, que es la Iglesia, en la que todos, miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan conferido» (GS 32).

No es nueva la doctrina enseñada por el Vaticano II. Tampoco era intención suya innovar, sino recoger lo que habían enseñado los papas anteriores. «Como el Magisterio de la Iglesia en recientes documentos ha expuesto ampliamente la doctrina cristiana sobre la sociedad humana, el Concilio se limita a recordar tan sólo algunas verdades fundamentales y exponer sus fundamentos a la luz de la revelación. A continuación subraya ciertas consecuencias que de aquéllas fluyen, y que tienen extraordinaria importancia en nuestros días» (GS 23).

De todo lo dicho se deduce que «el ser con los demás y para los demás pertenece al núcleo mismo de la existencia humana» [11]. Existe ciertamente una relación muy profunda entre el individuo y la sociedad. El peligro de la armonización acecha por ambas partes. El individuo no puede diluirse en la sociedad. Ha de seguir siendo él con sus derechos y deberes. El individuo es anterior a la sociedad. Sus derechos no pueden ser conculcados por la comunidad. Pero al mismo tiempo el individuo no puede caer en un solipsismo esterilizante. Sería su propia muerte. La relación auténtica destruye el egoísmo alienante y abre de par en par las puertas al amor. El hombre tiene que vivir un doble movimiento: el de darse y el de recibir. Es el único camino para llegar a la realización plena de su personalidad.

«Se da así una interdependencia y reciprocidad entre las personas y la sociedad: todo lo que se realiza en favor de la persona es también un servicio prestado a la sociedad, y todo lo que se realiza en favor de la sociedad acaba siendo en beneficio de la persona [...] Ahora bien, la expresión primera y originaria de la dimensión social de la persona es el matrimonio y la familia» [12]. Por eso, puede afirmarse, sin ninguna duda, que la familia es la célula fundamental de la sociedad, en ella se forma el hombre y experimenta su sociabilidad desde el primer momento de su vida.

[11] J. GEVAERT, *El problema del hombre*, o.c., 46.
[12] *Christifideles laici*, 40.

CAPÍTULO IX

EL HOMBRE, CREADOR CREADO

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., «El trabajo»: *Com* 1984 (marzo-abril); ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano,* o.c.; ARMENDÁRIZ, L. M., *Hombre y mundo a la luz del Creador,* o.c., 608-622; DAVID, J., «Teología del trabajo y de la técnica», en MS II/2, 608-622; GANOCZY, A., *Doctrina de la creación,* o.c.; NICOLÁS, A. DE, *Teología del progreso,* o.c.; NISBET, R., *Historia de la idea del progreso,* o.c.; THIELICK, H., *Esencia del hombre,* o.c.

El hombre moderno vive preso en una sociedad de consumo, que le esclaviza y condiciona fuertemente a la hora de trazarse el propio ritmo y el programa de su vida. Los medios de comunicación social con su presión, casi irresistible, le crean constantes necesidades y estimulan, con frecuencia injustamente, sus apetencias de confort y de lucro más allá de lo razonable.

Bajo esta presión y carrera de satisfacciones alienantes el trabajo se ha convertido en medio esclavizador. Aquejado por las letras pendientes de los medios de consumo, que cada día salen al mercado y que él adquiere, se somete al pluriempleo, que le priva del tiempo necesario para sus relaciones con Dios, con los hombres, en concreto con la familia, y consigo mismo. No queda tiempo para pensar y para disfrutar de una convivencia sosegada.

Ideologías de tipo preferentemente marxista han hecho del trabajo un campo de conflictos. La lucha entre el capital y el obrero, que da origen a recelos, reivindicaciones e injusticias, nacidas del egoísmo desenfrenado, ha convertido el trabajo en un lugar de tensiones y a veces de enfrentamientos violentos.

Bajo otra doble perspectiva el trabajo aparece como fuente de desilusión. Para unos, porque la escasez de puestos de trabajo los sitúa en el suplicio de Tántalo, ya que difícilmente llegan a adquirir aquello que, por una parte, ven cerca, pero que siempre huye de ellos. Otros, llenos de ideas pesimistas y nihilistas, no encuentran sentido al trabajo y lo consideran como un medio de vida, pero sin ninguna ilusión.

Es necesario descubrir el verdadero sentido del trabajo en un mundo creado por el Dios bueno para el hombre, hijo suyo.

1. La actividad humana

A la luz de la divina revelación, el hombre no es un espectador del mundo, sino colaborador de Dios en la obra de la creación. Dios ha entregado al hombre, en el último día de la creación, la tarea de desarrollar las fuerzas ocultas escondidas en la naturaleza. Lo indica ya la narración creacionista de Gén 1,28: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y dominadla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra». Como ya hemos indicado en otro lado, por el dominio de la tierra el hombre cumple su condición esencial de ser imagen de Dios.

También la narración del paraíso recoge esta misma idea. «Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín del Edén para que lo labrase y cuidase» (Gén 2,15). Dios descansó, pero entregó al hombre las herramientas del trabajo: inteligencia, corazón, inventiva, tesón, manos, ansias de trabajar. Todo lo que mueve y estimula al hombre para realizar los ideales que brotan en su alma. «El trabajo responde al designio y a la voluntad de Dios. Las primeras páginas del Génesis nos presentan la creación como obra de Dios, el trabajo de Dios. Por esto, Dios llama al hombre a trabajar para que se asemeje a Él. El trabajo no constituye, pues, un hecho accesorio, ni menos una maldición del cielo. Es, por el contrario, una bendición primordial del Creador, una actividad que permite al individuo realizarse y ofrecer un servicio a la sociedad. Y que además tendrá un premio, superior, porque ¡no es vano en el Señor! (1 Cor 15,58)» [1].

Cada trabajo ha de ser mirado así en el conjunto del desarrollo evolutivo. Todos, trabajando, contribuimos con nuestro esfuerzo a la obra de la creación. Todos somos colaboradores de Dios, porque también Él hoy sigue trabajando con el hombre, respetando su autonomía. «Esta enseñanza vale también para los quehaceres más ordinarios. Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia» (GS 34).

Por el trabajo ejerce el hombre su dominio sobre el mundo. Asistimos en nuestra época a los nuevos inventos con los que el hombre

[1] Juan Pablo II, «Concepto cristiano del trabajo», en *Juan Pablo II en España* (Madrid 1982) 141. «Esta descripción de la creación, que encontramos ya en el primer capítulo del libro del Génesis es, a su vez, en cierto sentido el primer "evangelio del trabajo". Ella demuestra, en efecto, en qué consiste su dignidad; enseña que el hombre, trabajando, debe imitar a Dios, su Creador, porque lleva consigo —él solo— el elemento singular de la semejanza con Él»: *Laborem exercens,* 25.

está dominando la naturaleza y conquistando el espacio. Fruto de ese dominio son los sorprendentes medios de comunicación, los vuelos espaciales, los adelantos científicos, etc. Al realizar estas hazañas, está dominando la naturaleza, que Dios le puso delante como meta de sus conquistas.

Con el trabajo se perfecciona la creación. Los múltiples medios de confort y bienestar, logrados por el talento humano, no son en último término nuevas creaciones, sino perfeccionamiento de la naturaleza. Aun las creaciones artísticas, las más parecidas a las de Dios, tienen su punto de partida en el mundo creado.

Al mismo tiempo el trabajo perfecciona al hombre que lo realiza. «La actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste con su acción no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Tal superación, rectamente entendida, es más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse. El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene. Asimismo, cuanto llevan a cabo los hombres por lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento en los problemas sociales, vale más que los progresos técnicos. Pues dichos progresos pueden ofrecer, como si dijéramos, el material para la promoción humana, pero por sí solos no pueden llevarla a cabo» (GS 35). De aquí procede que la norma de la actividad humana sea crear aquellas condiciones, en las que el hombre pueda desarrollar plenamente su propia vocación de acuerdo con el plan divino.

Para que el trabajo llegue a su plenitud, es necesario que en él el hombre sea imagen de Dios. Dios es el que, al trabajar, se da y se comunica, da de lo suyo. La creación entera, obra del trabajo de Dios, es la comunicación que Dios hace de su propia bondad a lo no-divino, es decir, al mundo. Por esta razón, el trabajo de Dios es una manifestación de su amor y una comunicación del mismo.

También el hombre ha de ser en el trabajo comunicación de su propia bondad. El trabajo es el puente que le comunica al hombre con la realidad que le circunda, y el camino que le lleva al encuentro con sus semejantes. Si el trabajador se da a sí mismo y por el trabajo pone en común y al servicio de todos sus propias cualidades, su vida será una manifestación de amor y su laboriosidad una entrega a los hombres.

Considerado así el trabajo y realizado en este sentido cristiano y humano, se convierte en un campo de relaciones humanas, que han de unir a los hombres en una tarea común: construir el mundo del futuro. En el trabajo se debería lograr la verdadera comunidad humana, en la que todos los hombres se sientan hermanos, superando los fuertes antagonismos que amenazan cada día la paz en la sociedad. «El

trabajo tiene en sí una fuerza que puede dar vida a una comunidad: la solidaridad. La solidaridad del trabajo, que espontáneamente se desarrolla entre los que comparten el mismo tipo de actividad o profesión, para abrazar con los intereses de los individuos y de los grupos el bien común de toda la sociedad. La solidaridad con el trabajo, es decir, con cada hombre que trabaja, la cual —superando todo egoísmo de clase o intereses políticos unilaterales— se hace cargo del drama de quien está desocupado o se encuentra en situación difícil de trabajo. Finalmente, la solidaridad en el trabajo; una solidaridad sin fronteras, porque está basada en la naturaleza del trabajo humano, es decir, sobre la prioridad de la persona humana por encima de todas las cosas» [2].

2. La preocupación ecológica

Al analizar los aspectos positivos del mundo presente señala Juan Pablo II la preocupación ecológica, que él mismo define como «la mayor conciencia de la limitación de los recursos disponibles, la necesidad de respetar la integridad y los ritmos de la naturaleza y de tenerlos en cuenta en la programación del desarrollo, en lugar de sacrificarlo a ciertas concepciones demagógicas del mismo» [3].

Los bienes de la creación fueron entregados por Dios al hombre. Lo canta con profunda admiración el salmo 8: «Algo menor le hiciste que los ángeles / y de gloria y honor le coronaste. / Le diste imperio en la obra de tus manos, / debajo de sus pies todo pusiste: / las ovejas y bueyes, todos ellos, / y aun las fieras del campo, / los pájaros del cielo y los peces del mar, / cuanto surca las rutas de los mares».

No faltan quienes culpan a esta imagen bíblica del hombre de la moderna crisis ecológica. Escribe a este respecto Pannenberg: «Es preciso rechazar como injustificada la crítica de la imagen bíblica del hombre, según la cual se culpa al encargo dado al hombre de dominar la creación (Gén 1,28) de la desconsiderada explotación de la naturaleza por la técnica moderna y por la sociedad industrial, con la consiguiente crisis ecológica... El mundo natural sigue siendo propiedad del Creador, y la voluntad creadora de Dios sigue siendo el criterio del dominio concedido al hombre como imagen de Dios. Este dominio no incluye, por tanto, el derecho a una utilización y explotación arbitraria. Habría que compararlo más bien con la función de jardinero que, según el más antiguo relato de la creación, ha sido confiada a los hombres en el jardín del paraíso (Gén 2,15). Pero,

[2] Juan Pablo II, *Juan Pablo II en España* (BAC, 1982) 146.
[3] *Sollicitudo rei socialis*, 26.

puesto que el mundo natural, no obstante la potestad de dominio concedida al hombre, sigue siendo creación de Dios, el abuso autosuficiente por parte del hombre del encargo divino de dominio se vuelve contra él mismo y lo sume en la ruina» [4].

Tanto la Escritura como la enseñanza constante de la Iglesia han afirmado siempre que el hombre no es dueño absoluto de la creación, sino mero administrador. Los abusos crean serios problemas cuyas consecuencias pueden ser catastróficas. En orden a evitar esos posibles males, que muchos otean en un horizonte no lejano, hace el Papa las siguientes consideraciones:

«La *primera* consiste en la conveniencia de tomar *mayor conciencia* de que no se pueden utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos o inanimados —animales, plantas, elementos naturales—, como mejor apetezca, según las propias exigencias económicas. Al contrario, conviene tener en cuenta *la naturaleza de cada ser* y su *mutua conexión* en un sistema ordenado, que es precisamente el cosmos.

La *segunda consideración* se funda, en cambio, en la convicción, cada vez mayor también, de la *limitación de los recursos naturales,* algunos de los cuales no son, como suele decirse, *renovables.* Usarlos como si fueran inagotables, *con dominio absoluto,* pone seriamente en peligro su futura disponibilidad, no sólo para la generación presente, sino sobre todo para las futuras.

La *tercera consideración* se refiere directamente a las consecuencias de un cierto tipo de desarrollo *sobre la calidad de la vida* en las zonas industrializadas. Todos sabemos que el resultado directo o indirecto de la industrialización es, cada vez más, la contaminación del ambiente, con graves consecuencias para la salud de la población» [5].

3. Cristo y el trabajo

La encarnación descubre nuevas facetas en el valor del trabajo. En ella Dios se hermana con los hombres para correr su misma suerte. Jesús de Nazaret, Dios y hombre verdadero, hace posible en su naturaleza el hecho de que el mismo Dios comparta la tarea encomendada por Él mismo al hombre. En Jesús de Nazaret, Dios trabaja de una manera distinta a como lo hacía al crear el mundo.

[4] W. PANNENBERG, *Teología sistemática,* o.c., II, 220s.

[5] *Sollicitudo rei socialis* 34. El tema ecológico aparece con frecuencia en el magisterio de JUAN PABLO II, *Centessimus annus,* n.37-39; *Evangelium vitae,* 42. Para una mayor información sobre este tema véase J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* 175-199; R. BERZOSA, *Como era en el principio,* o.c., 151-168. El artículo «Ecología» en diccionarios teológicos.

A los obreros de Terni les decía Juan Pablo II el 19 de marzo de 1981:

«El Evangelio del trabajo ha sido escrito sobre todo en el hecho de que "el Hijo de Dios", de la misma naturaleza que el Padre, hecho hombre, "ha trabajado con las propias manos". Más aún, su trabajo, que ha sido un verdadero trabajo físico, ha ocupado la mayor parte de su vida en esta tierra, y ha entrado así en la obra de la creación del hombre y del mundo, realizada por él con su misma vida terrena [...] Por lo demás el trabajo tiene su comienzo en Dios mismo. Si abrimos la Biblia, encontramos en seguida al principio del libro del Génesis la descripción de la creación del mundo. Ahora bien, aun tratándose de una descripción figurativa e imaginativa, la obra de la creación es presentada según el esquema de una semana de trabajo: Dios-Elohim cumple su trabajo en el curso de seis días, para "descansar" después en el séptimo. De esta manera se facilita al hombre la indicación de unir el trabajo con el descanso. En efecto, entre el trabajo y el descanso hay un mutuo condicionamiento» [6].

No cabe duda de que uno de los aspectos duros del trabajo no nace tanto de su misma esencia como de las circunstancias en las que es realizado. Los egoísmos, los enfrentamientos, las injusticias, la falta de respeto al hombre, la increencia y tantos otros problemas afectan profundamente al hombre, que necesariamente tiene que trabajar. Es ahí en esa situación peyorativa, afectada por el pecado, donde Dios se introduce y se hermana con el hombre en Jesucristo.

Cristo con su trabajo participa en nuestro sudor. El trabajo de Jesús no es un hobby, sino una necesidad. Trabaja para comer, movido por la misma necesidad vital y apremiante de los hombres, sus hermanos. Sobre Él cae el mandato divino: «comerás el pan con el sudor de tu frente» (Gén 3,19). Jesús participó de las angustias del hombre que busca trabajo, que contrata su persona y que tiene que someterse a los caprichos del que paga. Es ley de vida.

Su ocupación nos permite vislumbrar que su hermandad con los hombres le llevó a sentir nuestras hambres y a padecer nuestras necesidades y escaseces. Durante la vida pública desgranó espigas con sus discípulos, porque tenían hambre (Lc 6,1).

También nuestras alegrías fueron convividas por Él. No hay que pensar que las bodas de Caná fue un hecho excepcional en su vida. Con frecuencia en la vida pública asistió a banquetes. Sus enemigos le llamaron comedor y bebedor. Nada que fuera verdaderamente humano lo juzgó indigno de sí. La solidaridad con los hombres se muestra en una convivencia plena.

[6] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* IV/1,1981, 699s. En *Ecclesia* 1981/1, 427.

Sin duda que lo más importante del trabajo de Jesús fue la lección sublime de la trascendencia. Su trabajo durante treinta años fue anónimo, vulgar, desconocido. Nada de cuanto hizo en Nazaret ha llegado hasta nosotros, mientras hombres anteriores a Él han legado a la posteridad sus obras maestras, admiradas por todo el mundo. El escondimiento de Cristo es un misterio que proyecta una luz potente en el quehacer humano. En lo que, por ser vulgar, no merece conservarse, Jesús realiza la obra más maravillosa de Dios: la redención de los hombres. Lo exterior no importa. El valor ante Dios está en lo que el trabajador pone de sí mismo en su obra. Y en concreto en su amor.

De esta manera el trabajo de Cristo se inserta en lo eterno, en lo divino y abre el camino a la trascendencia de todo trabajo humano. Después de Él es posible introducir en la esfera de lo divino los actos del hombre. Para ello no es necesaria la inteligencia del genio, ni la perfección externa de la obra. Basta el amor del trabajador. El cielo equidista de todos los puntos de la tierra y de todos los trabajos, por insignificantes que sean. Como Cristo, todo hombre, unido a Él, puede realizar el mismo amor a Dios y el mismo amor a los hombres. Lo importante es hacer lo vulgar de una manera extraordinaria.

4. El dolor del trabajo

Normalmente el trabajo va acompañado de fatiga y dolor. En este dolor actual del trabajo hay una parte que hay que atribuírsela al pecado. El pecado ha roto el equilibrio interno del hombre y consiguientemente el de la sociedad. Además, fruto del pecado es la falta de fe, la única que abre horizontes de luz en el futuro y por eso crea ilusiones en el corazón del creyente. Con ellas la dureza de la vida se alivia.

Pero sería un error creer que la única causa que endurece el trabajo es el pecado. Por sí mismo el dominio del mundo comporta en el hombre un esfuerzo, que resulta penoso y fatigante. Una y otra cosa, es decir, el pecado y el dominio del mundo, envuelven al trabajo en una atmósfera de dolor.

Actualmente, en el orden salvífico, el trabajo en cuanto doloroso le hace asequible al creyente la participación en la cruz de Cristo. Él lo dijo: «El que quiera venir en pos de mí, tome su cruz cada día y sígame» (Lc 9,23). Mediante el dolor, necesario para la vida, el hombre puede integrar su vida, sin buscar otros campos, en el gran misterio salvador de Jesús. Con Cristo estamos clavados en la cruz, cuando conscientemente asumimos el dolor de cada día, producido por el trabajo. «El sudor y la fatiga, que el trabajo necesariamente lleva en la condición actual de la humanidad, ofrecen al cristiano y a cada

hombre, que ha sido llamado a seguir a Cristo, la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo ha venido a realizar. Esta obra de salvación se ha realizado a través del sufrimiento y de la muerte de cruz. Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad. Se muestra verdadero discípulo de Jesús llevando a su vez la cruz de cada día en la actividad que ha sido llamado a realizar» [7].

El dolor es y ha sido siempre un contrasentido en la vida del hombre, creado para ser feliz. Cristo no ha desvelado tal vez del todo el misterio del dolor, sobre todo el que brota de las injusticias humanas, pero ha indicado con su dolor, fruto de las mismas injusticias, que el sufrimiento, asumido en amor al Padre y a los hombres, se convierte en el ara del propio sacrificio, que da gloria a Dios y fructifica en favor de toda la humanidad.

Hay que recordar que la cruz de Cristo no es término, sino camino a la vida, a la glorificación. No es un palo seco, sino un árbol que, regado con su sangre, florece en la mañana de Pascua. Toda cruz, unida a la de Cristo, participa también de esa vitalidad gloriosa. El dolor del trabajo es sementera de gloria en la Pascua gozosa de cada creyente.

5. La autonomía de la realidad terrena

Ante el temor de que la estrecha relación entre la actividad humana y la religión haga disminuir o desaparecer la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia, precisa el Vaticano II en la GS (36) lo siguiente:

a) Las cosas creadas y la sociedad tienen unas leyes y valores que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar. Esta legítima autonomía responde a la voluntad de Dios. Las realidades profanas y las de la fe tienen un origen común. Por eso, la investigación, auténticamente científica y hecha conforme a las normas morales, no será contraria a la fe. Más aún, quien con humildad y perseverancia penetra los secretos de la realidad está llevado de la mano de Dios [8].

[7] Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 27.

[8] Vuelve el Concilio sobre este tema en GS 59: «La Iglesia no prohíbe que las artes y las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método, cada una en su propio campo; por lo cual, reconociendo esta justa libertad, la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias». Y en el Decreto sobre el apostolado de los seglares 7: «Todo lo que constituye el orden temporal..., así como su evolución y progreso, no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen, además, un valor propio puesto por Dios en ellos, ya se los considere en sí mismos, ya como parte de todo el orden temporal».

b) La realidad no es independiente del Creador. La creatura sin el Creador desaparece. Los hombres no pueden usarla sin referencia al Creador. Una autonomía que se salga de este marco no es admisible.

La revelación atestigua desde los comienzos que el hombre no es propietario de la realidad terrena, sino mero administrador. Así se lo hacía saber Dios a Adán cuando, al confiarle el jardín, le impuso condiciones. «Y Dios impuso al hombre este mandamiento: "De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio"» (Gén 2,17).

CAPÍTULO X

EL ORIGEN DEL HOMBRE

BIBLIOGRAFÍA

ALSZEGHY, Z., «El evolucionismo y el magisterio de la Iglesia»: *Concilium* 26 (1967) 366-373; FAINER, J., «El origen del hombre», en MS II/2, 467-485; FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica,* o.c.; ID., «Il peccato originale in prospettiva evoluzionista»: *Gregorianum* 47 (1966) 201-225; GOZZELINO, G., *Il mistero dell'uomo in Cristo,* o.c., 154-156, 426-430; LADARIA, L., *Antropología teológica,* o.c., 135-139; MARCOZZI, V., *El hombre en el espacio y el tiempo,* o.c.; MARTÍNEZ SIERRA, A., *Poligenismo y teología católica en el siglo XX,* o.c.; NOGAR, R. J., *La evolución y la filosofía cristiana* (Barcelona 1967); RAHNER, K., «Consideraciones teológicas sobre el monogenismo», en *Escritos de teología,* I (Madrid 1967) 255-263; ID., «Monogenismo», en SM IV, 780-786; RAHNER, K.-OVERHAGE, P., *El problema de la hominización* (Madrid 1973); RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* o.c., 249-280; SCHMAUS, M., *El Credo de la Iglesia católica,* o.c., I, 363-388; ID., *Teología dogmática,* II (Madrid 1961) 353s; TEMPLADO, J., «El desarrollo histórico de las ideas evolucionistas», en M. CROUSAFONT-B. MELÉNDEZ-E. AGUIRRE, *La evolución* (Madrid 1966) 85-109; THIELICKE, H., *Esencia del hombre,* o.c., 411-450; TRESMONTANT, C., *El problema del alma,* o.c.; ZUBIRI, X., «El origen del hombre», a.c.

1. Historia del problema

Hasta la aparición del evolucionismo el origen del hombre se explicaba desde una lectura historicista de las narraciones genesíacas. En una concepción fixista de la creación el hombre aparecía como la última creatura salida íntegra y directamente de las manos de Dios. Con la llegada del evolucionismo se cambiaron los planteamientos y las soluciones al problema, no sólo en el campo de las ciencias, sino también en el de la teología [1].

Juan Bautista Bonet, conocido con el nombre de *Lamarck* (1744-1829), puede ser considerado como el padre y gran propulsor de las ideas evolucionistas. Comienza a exponer sus tesis en 1800. Su obra más importante es *Philosophie Zoologique,* publicada en 1809. El pensamiento directriz de esta obra es que la naturaleza ha

[1] Cf. V. MARCOZZI, *El hombre en el espacio y el tiempo,* 559ss; J. TEMPLADO, «El desarrollo histórico de las ideas evolucionistas», a.c., 80-101.

producido sucesiva y gradualmente los diferentes organismos, desde los más rudimentarios a los más perfectos. Los organismos más simples se forman por generación espontánea. Para Lamarck el proceso evolutivo es lineal con pequeñas ramificaciones laterales. El hombre puede proceder de una raza de cuadrumanos, que habría llegado a ser dominante sobre las demás al adquirir la posición bípeda y desarrollarse sus facultades. Esta raza habría cazado y rechazado a lugares inhóspitos a las demás razas, deteniendo de esta manera su progreso, lo cual habría originado las grandes diferencias entre los hombres y los cuadrumanos.

Darwin (1809-1882) escribe en 1859 el libro *The Origin of Species,* que representa el establecimiento definitivo de la teoría de la evolución. Para Darwin el mecanismo de la evolución está en la selección natural. Más adelante admitió también la influencia de otros factores. En 1871 publica *The Descent of Man* y aplica la teoría de la evolución, mediante la selección natural, al origen del hombre. En 1872 escribe *The Expression of the Emotion in Man and Animals,* donde afirma que entre el psiquismo del animal y el del hombre no hay más que una diferencia gradual.

Häckel insistió aún más que Darwin en la importancia de la herencia de los caracteres adquiridos en el proceso evolutivo. Su vida se extiende de 1834 a 1919.

Contra esta presentación reaccionan los teólogos considerándola como contraria a la fe. En el año 1862 un concilio provincial de Colonia declara lo siguiente: «Los primeros padres fueron creados inmediatamente por Dios. Por lo tanto declaramos totalmente contrarias a la Sagrada Escritura y a la fe de la Iglesia las interpretaciones de aquellos que se atreven a afirmar que el hombre, en lo que se refiere al cuerpo, ha surgido por una espontánea mutación de una naturaleza imperfecta que mejoró continuamente hasta llegar a la naturaleza humana actual» [2]. El Concilio de Colonia condena el transformismo absoluto de primera hora, que admitía la evolución respecto de todo el hombre y por medio de una evolución natural, sin ninguna intervención de Dios. Contra estas tendencias se establece la acción inmediata de Dios en la formación del cuerpo de nuestros primeros padres. En qué consista esa acción no se especifica. Lo único que se puede deducir es que no viene el cuerpo humano por la sola evolución de los organismos inferiores. Se trata de un concilio particular, cuya autoridad es muy restringida.

El *Concilio Vaticano I* (1869-1870) no se declaró oficialmente contra el evolucionismo. Condenó el materialismo en general (Dz

[2] Collectio Lacensis. *Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum,* V, 292.

1802: DS 3020) y repite la definición del Lateranense IV de Dios creador del hombre en el alma y en el cuerpo (Dz 1783: DS 3002).

Intentaron por esta época los teólogos bautizar el transformismo. *Mivart* (1871), biólogo, sostiene la espiritualidad del alma humana y su creación inmediata por Dios. El cuerpo puede estar formado por la evolución precedente dirigida por Dios. Esta teoría fue muy criticada por algunos teólogos, pero la autoridad eclesiástica se abstuvo de intervenir.

Años más tarde en 1891 *Leroy,* OP, afirma que el alma es creada inmediatamente por Dios y que el cuerpo humano es producto de la evolución. Ésta prepara el *substratum* en que se infunde el alma espiritual y entonces se hace humano. Leroy fue llamado a Roma y obligado a retractarse en febrero de 1895.

J. A. Zahm, CSC, defiende en 1896 que la evolución en las plantas y animales nada tiene contra la doctrina católica. El alma del hombre no puede venir por evolución. El cuerpo puede ser fruto de ella, sin que haya que admitir una intervención especial de Dios para perfeccionarlo. Zahm supo que su teoría no era acepta a Roma ni la difusión de su libro y él mismo mandó retirarlo del mercado.

No existe en estos casos ninguna condenación formal de estos nuevos intentos de conciliar el transformismo con la doctrina católica. Reflejan el miedo existente ante doctrinas que no parecían del todo seguras en aquel tiempo.

Respuesta de la Comisión bíblica (1909). Según la pregunta tercera no se puede poner en duda: La creación de todas las cosas hechas por Dios al principio del tiempo; la peculiar creación del hombre; la formación de la primera mujer del primer hombre; la unidad del linaje humano, etc. (Dz 2123: DS 3514). Es evidente que la Comisión bíblica no intenta dar ningún veredicto del transformismo, pero indirectamente le afecta, al admitir como necesaria la interpretación que ella hace de la narración del Génesis [3].

Acerca del valor que tienen los decretos de la Comisión bíblica conviene tener en cuenta lo que escribió su secretario al cardenal Suhard de París el 16 de enero de 1948. En ella hace constar que las anteriores declaraciones deben interpretarse a la luz de la *Divino afflante Spiritu,* según la cual las cuestiones que no han sido aún resueltas deben dejarse a la investigación de los exegetas (Dz 2306: DS 3863).

Discurso de Pío XII a la Academia Pontificia de las Ciencias (1941). Es la primera intervención eclesiástica que marca a los católicos la postura que han de adoptar respecto al transformismo. No es

[3] Cf. en J. FLORES (ed.), *El Evolucionismo en Filosofía y Teología,* o.c., diversos comentarios sobre esta nota.

un documento en forma oficial, pero el hecho de que esté publicado en AAS y que sea citado en la *Humani generis* y en el discurso al Congreso Internacional de Genética del año 1953 le confiere una cierta autoridad doctrinal. En él se establece que el hombre supera al reino animal por su alma espiritual, y que el progenitor del hombre no pudo ser un animal. Es decir, que el cuerpo de Adán no puede provenir por generación natural de un animal. Habla luego el Papa de la formación de la primera mujer y dice: «El auxiliar dado por Dios al primer hombre viene también de él y es carne de su carne, formada para ser su compañera, que tiene nombre del hombre, porque ha sido formada de él» (Dz 2285).

El 7 de marzo de 1950 la *Congregación de Seminarios y Universidades* recomendaba mucha prudencia al episcopado del Brasil al enseñar las ideas del transformismo.

La encíclica *Humani generis.* Se publicó en el año 1950. Se advierte a los teólogos cómo deben portarse en aquellos temas que, aun siendo científicos, tienen su relación con la verdad revelada. El Papa distingue entre hechos demostrados e hipótesis. Los primeros hay que admitirlos, en las hipótesis hay que andar más despacio. Si se oponen a la doctrina revelada, se rechazan. En los que no aparezca tal oposición, hay que andar con cautela. Respecto del evolucionismo establece los principios siguientes: *1)* la investigación debe hacerse en el campo teológico y científico por hombres competentes; *2)* sólo acerca del cuerpo: si proviene o no de materia orgánica preexistente; *3)* la fe católica nos manda sostener que las almas son creadas inmediatamente por Dios; *4)* las razones de ambas partes deben ser examinadas imparcialmente; *5)* todos deben estar prontos para acatar el juicio de la Iglesia. Por lo tanto, queda la puerta abierta a la investigación sobre el origen del cuerpo del primer hombre. La encíclica hace un llamamiento a la prudencia, para que los católicos no se dejen llevar del espejismo de la novedad en esta materia tan trascendental. Respecto del poligenismo la postura es cerrada, como veremos más adelante.

En el *Discurso Internacional de Genética* en el año 1953 repetía Pío XII las mismas ideas [4].

Convocado por el papa Pablo VI se celebró en el Vaticano, en el año 1966, un *Simposio acerca del pecado original.* En el discurso inaugural tenido el 11 de julio decía el Papa: «Tampoco os parecerá aceptable la teoría del evolucionismo mientras no esté de acuerdo decididamente con la creación inmediata de todas y cada una de las almas humanas por Dios» [5]. En el *Credo del pueblo de Dios* repite la

[4] Cf. texto en J. FLORES, *El Evolucionismo...*, o.c., 246.
[5] Cf. *Ecclesia* (1966) 2005.

misma idea: «Dios es creador en cada hombre del alma espiritual e inmortal» (n.8).

Juan Pablo II ha expresado su pensamiento en esta materia en plena sintonía con sus predecesores. «Por tanto se puede decir que, desde el punto de vista de la doctrina de la fe, no se ve dificultad en explicar el origen del hombre, en cuanto al cuerpo, mediante la hipótesis del evolucionismo. Sin embargo hay que añadir que la hipótesis propone sólo una probabilidad, no una certeza científica. La doctrina de la fe, en cambio, afirma invariablemente que el alma espiritual del hombre ha sido creada directamente por Dios. Es decir, según la hipótesis a la que hemos aludido, es posible que el cuerpo humano, siguiendo el orden impreso por el Creador en las energías de la vida, haya sido gradualmente preparado en las formas de seres vivientes anteriores. Pero el alma humana, de la que depende en definitiva la humanidad del hombre, por ser espiritual, no puede salir de la materia» [6].

Cerramos esta serie de citas con la del *Catecismo de la Iglesia Católica:* «La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios —no es producida por los padres—, y que es inmortal» (366).

Conclusión. Las abundantes citas que hemos recogido del Magisterio manifiestan un proceso evolutivo en la doctrina de la Iglesia acerca del evolucionismo en relación con el hombre. Ante los temores del comienzo, cuando tampoco corrían aguas limpias entre los evolucionistas, la Iglesia se mostró cauta, por miedo a conculcar alguna verdad de fe. El camino se fue abriendo hasta llegar a la postura nítida del momento actual que podríamos formular de la manera siguiente:

1) El cuerpo humano puede venir por evolución, sin que sea necesario admitir ninguna acción especial divina para humanizarlo.

2) El alma no puede venir por evolución. Todas las almas son creadas inmediatamente por Dios, no sólo las de los progenitores de la humanidad, sino también las de todos los hombres.

3) La razón de que el alma no pueda ser producida por la evolución es que la evolución es material y la naturaleza del alma es espiritual.

[6] Audiencia general 16-4-1986. Sobre la evolución del mundo puede verse el Discurso pronunciado ante la Academia de las Ciencias el 3-10-1981, publicado en *Ecclesia* (31-10-1981).

2. Explicación teológica del origen del hombre

a) *Los datos del problema*

Durante muchos lustros la aparición del hombre sobre la tierra se interpretaba a la luz de una lectura histórica de los relatos bíblicos. El hombre salía integralmente de las manos de Dios por una acción directa e inmediata sobre la totalidad del compuesto humano, entendido como alma y cuerpo. Los dos eran producidos por Dios.

La concepción evolucionista se ha ido imponiendo día a día con mayor fuerza. Para muchos científicos el hombre es un producto de la evolución genética del mundo animal. Esta visión no es compartida por filósofos y teólogos, dadas las características especiales del compuesto humano. El científico considera que el primer hombre es poco superior al animal, del que procede a las inmediatas, en su morfología y su psiquismo. Descubre la cadena de pasos graduales, por medio de la paleontología, desde el reino animal al hombre y establece, con estas premisas, que la evolución explica suficientemente la aparición del primer ser humano.

El filósofo y el teólogo no se contentan con los datos anteriores, porque, a su juicio, no explican satisfactoriamente la naturaleza del «nuevo» ser. Fundamentalmente el problema es el siguiente: admitido que el hombre venga por evolución genética, surge la siguiente pregunta: la naturaleza humana es irreductible por su dimensión intelectiva a la especie animal en cuanto puramente sensitiva. ¿De dónde y cómo le viene esa nueva dimensión?

Se contestó durante muchos años dividiendo al hombre en dos partes: cuerpo y alma. El alma es creada inmediatamente por Dios e infundida luego en el cuerpo. Éste procede por evolución, pero es preparado por una acción especial de Dios para que pueda ser receptor del alma espiritual. En el origen del hombre se distinguen dos acciones de Dios, además del concurso natural de la evolución: creación del alma espiritual y humanización del cuerpo.

Este camino ha sido abandonado. La creación del alma y su infusión en el cuerpo suena a un antropomorfismo extrinsecista, que no se acomoda a la concepción actual del hombre como una unidad tan íntima, que su creación ha de ser término de una acción plenamente única. No puede haber un cuerpo humanizado sin alma espiritual, ni alma, que es forma del cuerpo, sin un cuerpo del que sea forma [7].

[7] Cf. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.20 a.4; ibid., q.91 a.4 ad 3; ibid., q.118 a.3. Cómo se pueda explicar la existencia del alma entre la muerte y la resurrección final de los muertos, suscita hoy una viva discusión teológica en la que no entramos ahora por ser tema típico de la escatología.

¿Cómo responder a estos interrogantes dentro de la nueva antropología unitaria y la visión evolutiva del mundo?

b) *Presupuestos teológicos*

El teólogo, al preguntarse por el origen del hombre, ha de tener delante los datos ciertos que le ofrece su propia fe:

1) Unidad del hombre conforme a los testimonios de la Escritura y el Magisterio. El hombre es un cuerpo inundado por el espíritu y el espíritu es la forma de ese cuerpo (Dz 481: DS 902).

2) La dualidad de realidades en la esencia del hombre. Realidades que no derivan la una de la otra, ni son reducibles la una a la otra (Dz 111a: DS 250; Dz 5003: DS 272; Dz 428: DS 800; Dz 430: DS 802).

3) El alma es forma del cuerpo humano, espiritual, simple, inmortal, sustancial (Dz 481, 738: DS 902, 1440), racional (Dz 290, 338, 429: DS 554, 657, 801). Sólo puede tener origen en un acto creador de Dios (Dz 2327: DS 3896) que produce en ese momento algo nuevo. De ninguna manera puede ser mero producto de lo que le precede. El alma no existe fuera del cuerpo, sino que comienza a existir como forma de él.

c) *La esencial diferencia del hombre* [8]

Es muy de tener en cuenta en todo este proceso evolutivo la irreductibilidad del hombre, por su dimensión intelectiva, al reino de los animales, dotados únicamente de dimensiones sensitivas materiales. El hombre, respecto de todo lo que le precede en la evolución, es algo verdaderamente nuevo. Esta novedad está sobre todo en la inteligencia.

La capacidad intelectiva podemos definirla con Zubiri como el poder, que posee el hombre, de aprehender las cosas como realidades, no como meros estímulos. La capacidad de abstracción es la forma más perfecta de la manifestación de la inteligencia. Pero así como el niño es inteligente, antes de tener uso de razón, pudieron existir hombres inteligentes, hombres-niños, en los que por inmadurez evolutiva la inteligencia carecía todavía de la capacidad de abstraer.

[8] Cf. sobre este punto J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, o.c., 267-280; J. Auer, *El mundo...*, o.c., 245-250; M. Schmaus, *El Credo de la Iglesia católica*, o.c., I, 363-374.

Esta dimensión intelectiva establece, entre otras cosas, las siguientes diferencias entre el hombre y el animal:

1) El animal es un ser enclasado en climas, ambientes, comidas... El hombre no. Se acomoda a climas, ambientes, dietas diferentes...

2) El animal resuelve situaciones siempre de la misma forma. El hombre proyecta su vida, inventa, progresa...

3) El animal tiene imágenes materiales. El hombre tiene además ideas abstractas, «la silla», «el coche»...

La diferencia entre el hombre y el animal no es meramente gradual, es decir, de un más lineal o estructural, vc. más átomos o puestos de una manera distinta. Es una diferencia esencial, que no consiste en un más de cantidad o estructura, sino en un más cualitativamente distinto, que no es fruto de una simple suma. Entre el primer hombre y el animal su antecesor hay un hiato, una separación, que no explican las solas fuerzas de la materia evolucionante [9].

d) *Evolución determinante*

El hecho de que el hombre no pueda ser explicado por las fuerzas de la materia evolucionante no ha de ser entendido como una cesura en el árbol de la evolución, sino como una continuidad discontinua, que intentamos explicar.

Morfológicamente el hombre procede del reino animal. Los paleontólogos han descubierto, aunque con algunas lagunas, lo que puede ser la escala ascendente de los primates a los homínidos y desde éstos al *Homo sapiens* —hombre con capacidad intelectual—. Las semejanzas morfológicas y psíquicas, progresivamente cada vez más complejas, llevan a la conclusión de que no se trata de una mera sucesión, sino de una verdadera evolución genética desde el reino animal al hombre.

Si se estudia la formación del tipo humano o el problema de la tipificación humana, hecha la hominización, se descubre un progreso genético entre los diversos tipos de seres humanos hasta llegar al *Homo sapiens.*

Volviendo al problema de la aparición del primer hombre surge la pregunta: ¿es la hominización evolución? Para responder convie-

[9] «Hemos visto cómo el hombre, en su comparación con la naturaleza, se experimenta distinto y superior a los demás seres. Implantado en el área de los vivientes, los supera y trasciende por su modo especial de relacionarse con el entorno que lo capacita para verse idéntico a sí mismo y decir "yo". Esta capacidad específica habla de identidad por una parte y de diferencia por otra. La clave está en la experiencia de unidad, de libertad y de responsabilidad que nos distingue a los hombres»: J. DE S. LUCAS, *El hombre, ¿quién es?*, o.c., 64.

ne distinguir entre evolución y mecanismos evolutivos. No son lo mismo. Una cosa es la evolución y otra las causas que la motivan. Evolución es un proceso genético, en el cual se van produciendo formas psicosomáticas específicamente nuevas a partir de otras anteriores, en función intrínseca y determinante de la transformación de éstas. El nuevo ser conserva las formas del anterior, pero transformadas.

La hominización es la evolución de los homínidos prehumanos al homínido humanizado, mediante un proceso genético, determinado por la transformación de las estructuras morfológicas prehumanas. Sólo en estas nuevas estructuras *florece* un psiquismo que no hubiera podido florecer en un ave o en un equinodermo. Si llamamos a este psiquismo nuevo *psique intelectiva,* hay que decir que ésta *florece* intrínsecamente desde las estructuras psicosomáticas de un homínido prehumano y *en función determinante y transformante de éstas.*

e) *El mecanismo evolutivo*

El hecho de la evolución deja intacta la cuestión del mecanismo evolutivo. Aquí es donde la problemática se complica hasta el sumo, al determinar las causas que influyen en la evolución y el modo de hacerlo. Hay causas de orden físico, vc. el ambiente; de orden psíquico, vc. el modo de vida, la competición. Todos los factores que componen el mecanismo de la evolución han de producir el cambio en el plasma germinal —genes— para que sea perdurable y hereditario —código genético.

En los animales la transformación es *causación efectora* de la morfología y de la psique animal. En otros términos: la evolución produce íntegramente las formas y la psique del nuevo animal. No así en el hombre. Su capacidad intelectiva marca una discontinuidad del proceso anterior. La dimensión espiritual no puede ser producida por la sola materia, con el concurso ordinario de Dios, sino que requiere una acción distinta del Creador, que explique lo cualitativamente nuevo, esencialmente distinto de todo lo anterior, es decir, el psiquismo humano. Por esta razón la aparición del hombre, en su unidad total, está *determinada* por la transformación del homínido, pero no está *efectuada o causada,* como lo estaba la del animal, por ella. Puede decirse que la nueva psique, la del hombre, es efecto de una *creatio ex nihilo* —creación de la nada—. «Allí donde surge algo inédito, cualitativamente distinto, mejor y mayor que lo anterior, allí está surgiendo algo que, por hipótesis, supera la capacidad operativa de lo ya existente y, consiguientemente, de-

manda otro factor causal, amén del empíricamente detectable: la acción creadora de Dios» [10].

f) *Creación de la psique humana*

Cómo entender esta creación de la nada, en conformidad con lo dicho de la determinación de las estructuras germinales. Enmarquemos la explicación en estas dos líneas.

1) La creación de la nada de una psique intelectiva *no es una mera adición*. Sucede en la evolución lo que en el origen del organismo humano en la actualidad. La célula germinal, en su estructura bioquímica, lleva en sí la exigencia de una psique humana. De la misma manera los cambios germinales del inmediato predecesor del primer hombre son causas biológicas exigitivas de la creación de la psique humana.

2) Tampoco es una *creación ab extrinseco* o desde fuera. La psique intelectiva está creada desde las estructuras biológicas, brota desde dentro. La acción creadora hace que florezca desde dentro *naturalmente* una psique humana en el acto generacional. Esto sucede en todo individuo humano y por lo tanto también en los homínidos hominizados desde antepasados infrahumanos. En el cambio germinal, que produce la hominización de las estructuras somáticas, florece intrínsecamente desde ellas, surge *naturalmente,* por una acción creadora intrínseca, una psique intelectiva. «La causa primera no se intercala en el curso de los agentes naturales como un eslabón más en la cadena. No interrumpe la secuencia de las causas intramundanas, sino que actúa directamente sobre ellas, potenciando desde dentro su acción y elevando sus efectos a un rango superior. Más que hacer las cosas, Dios hace que se hagan. A diferencia de los agentes naturales, que, cuando realizan una acción conjunta, suman sus fuerzas y yuxtaponen sus energías, Dios, por el contrario, concurre sobreanimando y elevando la capacidad natural de los seres por encima de su propio dinamismo» [11].

[10] J L RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* o c , 120 «El origen del alma espiritual no es adecuadamente deducible de la materia, sino que solamente puede comprenderse en virtud de un acto creador de Dios, pues el espíritu y la materia son esencialmente distintos Sin embargo, la creación del espíritu por parte de Dios no ha de ser entendida como intervención totalmente nueva del Creador en el mundo producido por Él, por ejemplo, en el sentido de una corrección». M SCHMAUS, *El Credo* , o c , I, 367 Sobre el origen del alma cf. VALVERDE, *Antropología filosófica,* o c , 227-231

[11] J DE S LUCAS, *El hombre, ¿quién es?,* o c., 101. Sobre la autosuperación de las cosas escribe SCHMAUS· «Bajo el aspecto teológico, destaquemos que, como quiera que haya de describirse el primer estadio, Dios puso fuerzas evolutivas en la reali-

La acción creadora pertenece al mecanismo de la evolución. Es el cumplimiento intrínseco de la exigencia de transformación germinal. Por esto la acción creadora no sólo no interrumpe el proceso de la evolución, sino que lo lleva a su término. Una especie que tuviera las estructuras somáticas que posee el homínido hominizado y no poseyera la psique intelectiva, no hubiera podido subsistir biológicamente.

«Así pues, el que, cuando el mundo animal asciende a una determinada altura estructural, aparezca el espíritu, se debe a la operación de Dios. Él, como fundamento original, que lo abarca y produce todo, y siempre está dinámicamente presente en todo, conduce a su fin la acción de la creatura. Dios siempre ejerce una actividad creadora. Sólo así, la materia puede alcanzar aquella altura estructural que pide la venida del espíritu. Por tanto, cuando Dios produce el espíritu, sigue desarrollando la acción creadora y la conduce a su fin. Y sólo así puede la criatura alcanzar aquella meta a la que por una parte tiende y que, por otra parte, no es capaz de conseguir en virtud de sus propias fuerzas. Según el eterno plan creador de Dios y gracias a su constante acción creadora, el alma espiritual aparece en la materia orgánica cuando suena la hora que Dios ha señalado. Él no realiza esto en cualquier hora. Y tiene sentido que lo realice, no en cualquier estadio de la evolución, sino, solamente, en el instante en que el desarrollo del mundo que Él mismo ha producido ofrece el Kairós para ello» [12].

g) *Conclusión*

El espíritu no aparece como un epifenómeno [13] de la materia, sino como una efloración de la misma.

No como un epifenómeno, porque no es producido por ella sola. La materia, en virtud de la evolución, llega a producir en el psiquismo del homínido prehumano, inmediatamente anterior al primer hombre, una configuración morfológica y una psique sensitiva, que *exige,* para poder subsistir, el complemento de la psique intelectiva. Por eso la creación del alma no es una mera adición externa.

dad distinta de Él, y que, además, de un modo trascendente mueve, conserva y soporta las causas creadas, dándoles nuevo ser Así, por la fuerza de la operación divina, éstas pueden autosuperarse en virtud de un impulso interno hacia el ser esencialmente nuevo y superior Dios hace que las cosas se hagan a sí mismas y asciendan en el rango óntico En la autosuperación y en el autotrascenderse operados por Dios y a la vez producidos por las cosas, éstas logran en cada caso un estadio nuevo y más alto del ser y su esencia» *El Credo* , o c., I, 366

[12] M Schmaus, *El Credo.* , o c., I, 371s.

[13] Cf ibid , 371

Es una efloración de las fuerzas de la materia, porque la acción del Creador no es exterior, sino interior a la acción de las creaturas. La psique intelectiva está creada desde las estructuras biológicas, brota desde el fondo de la vida misma. Por esta razón la psique intelectiva aparece como complemento de la evolución. Los mecanismos evolutivos son causa *determinante* del espíritu, pero no *efectora* del mismo. Lo exigen, pero no lo producen.

Este concurso especial de Dios para la creación de la psique humana es llamado por algunos concurso creativo, mientras reservan el nombre de concurso natural para el resto de la evolución [14].

Hemos llamado a este proceso continuidad discontinua, porque el hombre nace en virtud de la evolución anterior —continuidad—, pero bajo la influencia especial que llamamos concurso creativo, por eso discontinuidad.

3. **Origen del individuo humano**

a) *Soluciones en la historia*

Aunque al hablar de la aparición de la especie humana en la cadena evolutiva hemos hecho algunas aclaraciones acerca del origen del individuo por vía de comparación, la importancia que el tema ha tenido y sigue teniendo en la actualidad, requiere que lo tratemos por separado.

La singular dignidad de la persona humana, responsable y espiritual, requiere en su creación una actividad muy compleja de los padres del individuo y de Dios. La dimensión espiritual del hombre exige que su causa sea superior a las fuerzas bioquímicas que constituyen el acto de engendrar. El individuo humano, por ser persona, no es producido como los animales inferiores a él.

La novedad que supone la aparición de una persona ha sido explicada de diversas maneras en la historia.

El *emanatismo* es patrimonio de todos los sistemas panteístas, que hacen derivar al alma de la misma sustancia de Dios. En esta teoría hay que alistar a los estoicos, maniqueos, priscilianistas, etc. Contra ellos la Iglesia mantuvo siempre la distinción entre el alma y la sustancia divina (cf. Dz 31, 235, 248, etc.: DS 455, 474).

El *preexistencianismo* afirma que el alma existe antes de su unión con el cuerpo. Hay dos corrientes en esta interpretación. Por un lado los que afirman que las almas son encerradas en los cuerpos, como castigo por una falta cometida en esa vida anterior (gnósticos,

[14] Cf. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, o.c., 187ss.

Orígenes), o los que dicen que, sin culpa alguna anterior, las almas se unen a los cuerpos. Fue condenado por la Iglesia (cf. Dz 203, 236: DS 403, 456).

El *traducianismo* o *generacionismo,* defendido sobre todo en los primeros siglos del cristianismo. El alma del niño tiene su origen en los padres. Según el traducianismo material el alma se engendra como el cuerpo en el semen humano. Para el traducianismo espiritual el alma del niño tiene su origen en el alma de los padres, como el fuego del fuego, o la luz de la luz. Así Tertuliano. San Agustín rechazó el traducianismo material, pero se quedó indeciso ante el traducianismo espiritual. La Iglesia ha condenado esta interpretación (Dz 170, 533: DS 360s, 1007).

Frohschammer defendió que el alma es engendrada por la fuerza de los padres, que es creadora en virtud de un poder comunicado por Dios al origen de las cosas. La generación es acción creadora de la nada en virtud de un poder secundario dado por Dios a la humanidad. Su obra fue puesta en el Índice el año 1857 (Dz 1666s).

Rosmini afirmó que los padres engendran el alma sensitiva, que se va perfeccionando hasta convertirse en alma espiritual. Fue condenado (Dz 1910: DS 3220).

El *creacionismo,* impuesto en la teología desde la alta Escolástica, defiende que todas las almas son creadas inmediatamente por Dios. Se funda sobre todo en la imposibilidad de toda emanación del alma desde el ser de Dios y en que lo material no puede producir lo espiritual. Tampoco lo espiritual puede engendrar, porque o sería parte de lo mismo o la plena comunicación. Lo cual repugna. Lo espiritual no se parte, ni el alma del hijo es el alma de los padres. Dios, ser espiritual, engendra al Hijo comunicándole su propia naturaleza numérica. Por eso los dos son consubstancialmente el mismo Dios. Entre los hombres no sucede lo mismo.

Pío XII en la encíclica *Humani generis* afirma que la fe católica nos manda sostener que las almas son creadas inmediatamente por Dios (Dz 2327: DS 3896).

b) *Algunas puntualizaciones al creacionismo*

1) Dios no crea primero el alma y luego la infunde en el cuerpo. Infusión y creación se dan en el mismo momento.

2) Dios no actúa desde fuera. Dios, causa trascendente, actúa desde dentro de la acción misma del hombre.

Cuando los padres engendran al hijo, ser personal, sucede algo nuevo que requiere una explicación. La acción generativa no puede producir por sí misma ese nuevo ser en su totalidad. El efecto es su-

perior a la causa. Dios colabora con la causa secundaria, a la que trasciende y eleva haciéndola que se autosupere. Dios no actúa al lado de los padres sino juntamente con ellos. No obra desde fuera sino desde dentro de la misma acción engendradora. Por eso los padres producen todo el hombre y Dios también, pero cada uno en la esfera de acción que le es propia. Dios en el plano trascendente, los padres en el plano categorial.

En esta explicación se salva la unidad del hombre, su singularidad por encima del reino animal, la peculiaridad del obrar de Dios dentro del marco de la relación normal entre Dios y el mundo natural precisamente por medio de las causas segundas [15].

4. Monogenismo y poligenismo

Admitido el proceso evolutivo para el origen del hombre, surge inevitablemente la pregunta: ¿La humanidad tiene un origen monogenético o poligenético? [16]. Dicho de otra manera, la humanidad actual procede de una pareja inicial o de varias parejas aparecidas en distintos lugares de la tierra y en tiempos muy diversos. El problema tiene su incidencia para explicar la unidad de la raza humana con sus repercusiones en la comprensión de la teología del pecado original y de la redención.

Hasta la aparición del evolucionismo el pensamiento, tanto teológico como científico, era monogenético. A ello contribuía la interpretación de los textos creacionistas así como otros pasajes de la Escritura. Hoy el avance en la interpretación de la Escritura ha llegado a la conclusión de que no hay fundamento en los textos inspirados para defender el monogenismo.

El Adán de Gén 1,26s no es un individuo concreto, sino la humanidad en la que quedan englobados todos los hombres. No hay preocupación alguna en el autor sagrado por el hombre singular. El Adán del segundo relato creacionista sí parece ser un individuo concreto, pero no puede tomarse como una afirmación directa del narrador su creación inmediata por Dios, como tampoco la creación de Eva de la costilla del varón. Se trata, como ya dijimos, de un ropaje

[15] Cf J FEINER, «El hombre como criatura», en MS II/2, 653-658

[16] Los términos monogenismo y poligenismo no tienen el mismo significado en la teología y en el campo de la ciencia. Para la teología, monogenismo indica una sola pareja inicial y poligenismo varias parejas iniciales En la ciencia, monogenismo significa una sola estirpe o phylum de donde provienen varias parejas iniciales Es el monofiletismo Polifiletismo significa varios phylums de los que provienen o pueden provenir varias parejas en cada rama

literario para afirmar una verdad trascendente como es la entrada del pecado en el mundo.

Es claro, pues, que de ninguno de los relatos creacionistas se puede inferir el monogenismo como verdad revelada. Es evidente que el autor pensaba monogenísticamente, pero no son verdades de fe todas las categorías culturales de las que se sirve el autor para exponer una enseñanza.

Se ha citado también en defensa del monogenismo Eclo 17,1-14. Se trata de una reflexión sobre los textos creacionistas y también aquí el hombre es entendido como la humanidad.

Hch 17,26: «Él creó, de solo un principio, todo el linaje humano», ha sido presentado también como un apoyo al monogenismo. Pero el «principio» *(ex henos)* puede entenderse de una sola pareja o también de una sola sangre o raza [17].

También el texto de Rom 5,12 ha sido empleado como indicador del monogenismo. No parece que sea ése el sentido del apóstol. Más bien San Pablo parte de la unión de todos los hombres en Cristo y acude a Adán como contrapunto en su exposición de la universalidad de la redención, a la que se contrapone la universalidad en el pecado. Somos uno en Cristo sin proceder genéticamente de él. A esta unidad corresponde la unidad en Adán.

El concilio de Trento en su decreto acerca del pecado original afirma que es «uno en el origen» *(origine unum est)* y que se transmite por generación y no por imitación (Dz 790: DS 1513). La intención de este canon tercero de la sesión V es afirmar que el remedio del pecado original son los méritos de Cristo que se comunican en el bautismo. El inciso en el que se dice que el pecado original es uno en su origen y que se contrae por generación no parece que sea objeto de definición, por el mismo hecho de no estar afirmado directamente sino indirectamente. De todos modos, interpretaciones modernas creen conciliar la unidad originaria del pecado y su propagación por generación con una hipótesis poligenista de la humanidad [18]. Vale aplicar a la hermenéutica conciliar lo que hemos dicho de la Escritura. Las categorías culturales de los padres conciliares no quedan definidas, aunque por medio de ellas expresen una verdad definida.

Pío XII en su encíclica *Humani generis* expresó la distinta postura de la Iglesia ante el evolucionismo y el poligenismo. Admitido el evolucionismo, con la condición de que todas las almas son creadas inmediatamente por Dios, dice respecto del poligenismo que los fieles católicos no tienen libertad para admitirlo, «porque no se ve en

[17] He aquí las variantes a este texto que recoge la *Biblia de Jerusalén* «de una sola sangre», «de una sola nación», «de una sola raza»

[18] Cf A MARTINEZ SIERRA, *Poligenismo y teología católica en el siglo XX*, o c.

modo alguno cómo puede conciliarse esta sentencia con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, transfundido a todos por generación, es propio de cada uno (cf. Rom 5,12-19; Conc. Trid. ses.5, can.1-4)».

Este texto ha sido ampliamente comentado. Hay que hacer notar el valor de la redacción. No afirma el Papa que no es conciliable el poligenismo con la doctrina del pecado original, sino sencillamente que no se ve (en aquel momento) la conciliabilidad. La expresión no niega que en el futuro pueda conciliarse [19].

Es también digno de notarse que el Papa no cita ningún texto de la Escritura a favor del monogenismo, sino que se apoya para su afirmación en la teología del pecado original tal y como es presentado en aquel entonces por la Iglesia.

En julio del año 1966 el P. Dahnis, profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana, organizaba, a petición del papa Pablo VI, un simposio acerca de la teología del pecado original. Al comienzo de la reunión el Papa les dirigió un breve discurso en el que enmarcaba el campo de la reflexión. Al evolucionismo le da vía libre, con tal que quede a salvo la creación inmediata de todas y cada una de las almas por Dios. Respecto del poligenismo se expresa así Pablo VI: «Es evidente que os parecerán inconciliables con la doctrina católica genuina las explicaciones que del pecado original dan algunos autores modernos, los cuales, partiendo del presupuesto, que no ha sido demostrado, del poligenismo, niegan, más o menos claramente, que el pecado, de donde se ha derivado tan gran lluvia de males para la humanidad, fuera la desobediencia de Adán "primer hombre" figura del futuro (GS 21; cf. también n.13) cometida al comienzo de la historia. Por consiguiente, estas explicaciones no están de acuerdo con la enseñanza de la Sagrada Escritura, de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia, según la cual el pecado del primer hombre fue transmitido a todos sus descendientes, no por vía de imitación, sino de propagación, "reside en cada uno como propio", y es "muerte del alma", es decir, privación y no simple carencia de santidad y justicia, incluso en los niños apenas nacidos (cf. Conc. Trid. ses.V, can.2-3)» [20].

Esta larga cita de Pablo VI se explica por sí misma. No concede luz verde al poligenismo y pide las precauciones que impone a esa hipótesis la presentación oficial del pecado original en la Iglesia. El

[19] K. RAHNER, «Consideraciones teológicas sobre el monogenismo», en *Escritos de Teología*, I, 255-263.
[20] Cf. *Ecclesia* (1966) 2005.

discurso de Pablo VI no frenó las investigaciones de los teólogos y exegetas, que poco a poco han ido abriendo camino a la conciliación de la doctrina acerca del pecado original y la hipótesis poligenista. Todavía queda camino por recorrer hasta llegar a la plena uniformidad entre los especialistas. Hoy el problema del monogenismo no tiene la importancia de los años pasados y ha perdido relevancia entre los teólogos. Es la ciencia la que tiene que aclarar el origen monogenista o poligenista de la humanidad [21].

[21] Cf. L. LADARIA, *Antropología teológica*, o.c., 139.

TERCERA PARTE

ÁNGELES Y DEMONIOS

INTRODUCCIÓN

1. Su razón de ser

Un tratado del Dios creador no puede menos de dedicar un capítulo a esos seres superiores al hombre, que son también creaturas. Pero ¿tiene cabida ese estudio en una Antropología Teológica? Si la Antropología Teológica ha de considerar el misterio del hombre en el proyecto divino de salvación, revelado en Cristo, ángeles y demonios aparecen en él con una influencia positiva o negativa para el logro de su propio fin trascendente. La relación del hombre con los ángeles y demonios ayuda a comprender el misterio del hombre.

«La angelología como doctrina del mundo que desde fuera rodea a *la naturaleza humana en la historia de la salvación, se presenta para* la teología del hombre como un momento de una antropología teológica, prescindiendo de cuál es el lugar técnica o didácticamente adecuado para tratarla. Ella da a conocer al hombre un aspecto del mundo que le rodea en su decisión creyente, e impide que él infravalore las dimensiones de ésta, mostrándole cómo se halla en una comunidad de salvación o de perdición más amplia que la de la sola humanidad» [1].

En muchas antropologías modernas el tratado de los ángeles y demonios va incluido en la antropología como un capítulo más que le ayuda al hombre a situarse dentro de todo el plan divino de salvación.

El creyente se encuentra con los ángeles y demonios con relativa frecuencia tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La Tradición milenaria de la Iglesia ha contado con ellos como un factor importante en el misterio de la salvación. Su presencia en la Liturgia de la Iglesia es constante. En las vidas de los santos, ángeles y demonios juegan un papel significativo.

Sin embargo, «la teología dogmática católica de nuestros días parece asimismo ir dando poco a poco al olvido este tratado, en parte quizá por unos propósitos ecumenistas mal entendidos, y en parte por el espíritu de nuestra época. Mas es necesario reflexionar al menos brevemente sobre la forma y sentido de la angelología católica elaborada hasta ahora, en razón de la imagen del cosmos que la

[1] K. RAHNER, «Angelología», en SM, I, col.165.

Escritura nos ha revelado como creación de Dios y en razón asimismo de una mejor inteligencia del hombre y de su historia» [2].

El tema no es hoy nada fácil. Suscita serios interrogantes, que han llevado a soluciones muy distintas, a veces incluso totalmente opuestas, en el campo de la teología. Por esto mismo el alumno de teología debe conocer al menos la intrincada maraña de las distintas posturas. La pastoral actual requiere de parte del agente un conocimiento del problema, si quiere responder a los muchos interrogantes que le plantea en este tema el creyente actual.

2. La problemática actual [3]

La presencia de los ángeles y demonios en la vida espiritual y litúrgica de la Iglesia, aun en nuestros días después de las reformas de los libros litúrgicos, salta a la vista. Pero no lo es menos la repulsa o desconfianza creciente entre los creyentes para admitir la existencia de estos seres, a los que comunitariamente se les invoca o exorciza y cuya existencia enseña el Magisterio actual de la Iglesia. Recientemente escribía Ruiz de Gopegui: «No negamos el Diablo como ser personal por veleidad o por prurito teológico de modernidad, sino apasionados por la gloria de Dios. ¡La misma pasión por la gloria del Padre que llevó a Cristo a la cruz!» [4].

¿Cuál es la causa de esta antinomia? La civilización actual es en gran medida positivista. Su tendencia a no admitir nada que no sea objeto de la comprobación experimental es manifiesta. De ahí que el positivismo, por su propia esencia, mina de raíz la creencia en la existencia de unos seres que sólo por la fe pueden ser conocidos.

Si hasta no hace mucho se creyó, con cierta facilidad, en ciertos influjos de los ángeles y demonios en la vida de algunas personas, hoy los hallazgos de la psicología y de las ciencias afines, que ayudan a conocer mejor la psique humana, hacen más difícil acudir a seres trascendentes, cuando pueden explicarse por causas puramente naturales.

La existencia de los ángeles y demonios no tiene más base que el testimonio de la fe. La razón humana, que siempre se ha resistido a aceptar lo que no puede comprobar por sí misma, se opone radicalmente a la creencia en esos seres intermedios que revolotean en el campo de la fe. Al hombre actual le falta la experiencia de los ánge-

[2] J. AUER, *El mundo...*, o.c., 473.

[3] Cf. para este tema M. FIORI, en A. AMATO y otros, *Angeli...*, o.c., 329-338.

[4] J. A. RUIZ DE GOPEGUI, «Las figuras bíblicas del Diablo y de los demonios ante la cultura moderna»: *Sel.Teo.* 38 (1999) 273.

les. Tal vez esté más cerca de la experiencia de los demonios, a través de las crueldades que cada día se cometen en la sociedad, y que no parecen tener explicación adecuada en la sola maldad y perversidad del corazón humano.

El mayor conocimiento de las concepciones míticas del mundo en los países y culturas entre los que surgen los libros de la Escritura ha descubierto una serie de parecidos y analogías entre ciertas divinidades paganas, intermedias entre los dioses y los hombres, y el papel y función que la revelación atribuye a los seres angélicos de uno u otro signo.

Existe en los pueblos la tendencia a explicar lo que no entienden mediante la intervención de seres de otro mundo. La presencia de las ninfas, sátiros, brujas y demás seres legendarios no deja de tener su parecido con las actividades de los ángeles. ¿No puede tener su origen la creencia en los ángeles en estas mismas leyes psicológico-sociales?

Todos estos factores han sembrado la desconfianza entre los creyentes en la fe en los ángeles y demonios. «Hay que reconocer que hoy los cristianos se sienten incómodos cuando hablan de la existencia del diablo y de los diablos. ¿Mito o realidad? Tantos cristianos optan por el mito; aquellos que aceptan la realidad, se sienten inhibidos y embarazados al hablar del diablo, por miedo a ser clasificados como individuos presos todavía de fantasías populares y de desconocer el progreso científico. La catequesis, la predicación, la enseñanza teológica en las universidades y en los seminarios normalmente esquivan el tema. En estas condiciones, los cristianos de hoy tienen que tener una buena dosis de valor para desafiar la fácil ironía y la sonrisa compasiva de sus contemporáneos» [5].

Sin embargo hay que constatar que ángeles y demonios, sobre todo el demonio, han tenido y tienen una presencia fuerte y cualificada en la sociedad actual. Pocas veces en la historia de la Iglesia y de la sociedad occidental se ha recurrido tanto al tema de los ángeles y demonios. Han desfilado, y desfilan, por las pantallas de los medios audiovisuales películas cuyo tema tiene una impronta angélica o demoníaca.

Los casos de posesión, al menos presunta, salen a relucir en las crónicas informativas. El satanismo con sus numerosas sectas, iglesias y cultos horrendos, se ha convertido en un objeto de vigilancia de los gobiernos que tienen alertadas a sus policías para prevenir lo que hoy constituye un verdadero problema social [6].

[5] L. J. SUENENS, *Rinnovamento e Potenza delle tenebre,* 15-16; tomado de G. GOZZELINO, *Il mistero...,* o.c., 298, n.143.

[6] Cf. R. LAURENTIN, *El demonio, ¿símbolo o realidad?,* o.c., 149-201.

El exorcismo suscita hoy un gran interés en la sociedad. Las películas se han ocupado de él, la Iglesia ha renovado el Ritual del exorcismo y en las diócesis se vuelve a designar al sacerdote o sacerdotes encargados de exorcizar.

El contraste es digno de tenerse en cuenta. Si por un lado se vuelve la espalda a estos seres angélicos y se les quiere desterrar de la cultura moderna, incluso del campo de la fe, por otra parte su presencia es innegable en la sociedad actual [7].

¿Qué juicio le merece al teólogo esta situación? Cerrar los ojos o mirar hacia otra parte, además de un signo de cobardía, es una traición a la propia labor de la Teología. Intentamos iluminar este problema en los capítulos siguientes.

[7] Cf. J. NAVONE, «Diablo/exorcismo», en NDE (Madrid 1983) 348-355.

CAPÍTULO XI

ANGELOLOGÍAS Y DEMONOLOGÍAS EXTRABÍBLICAS

BIBLIOGRAFÍA

BONSIRVEN, J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* I (París 1934) 222-246; FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Los comienzos de la salvación,* o.c., 551-559; KITTEL, «Angelos», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* I (Stuttgart 1933) 79-87; MULDER, C. D., «Los demonios en las religiones extrabíblicas»: *Concilium* (1975) 331-342.

1. Fuera del pueblo de Israel

La convicción de la existencia de seres intermedios entre Dios y el hombre es opinión muy corriente en todas las religiones. Existen estos seres en la religión china, coreana, brahmanismo, entre los pueblos primitivos de la India central, en las religiones de la antigua Persia, Babilonia, Egipto, Islam, Grecia y Roma. Existen huellas en los viejos pueblos celtas, germanos y en los habitantes precolombinos de México y Perú. Se considera excepcional que tales espíritus no hayan sido venerados originariamente en el Japón.

En general puede decirse que hay una marcada tendencia entre los pueblos primitivos a admitir la existencia de seres supramundanos para explicar fenómenos naturales ordinarios o extraordinarios. Así, las cosas van teniendo un alma semejante a la humana que puede ser benévola o malévola, cuya simpatía hay que conquistar. Las fuentes tienen sus espíritus y las enfermedades, especialmente la locura, encuentran en ellos su origen. Las almas de los antepasados siguen influyendo en los vivos. Hay religiones que reconocen la intervención de un ser malvado que transformó el orden bueno inicial y que luego fue sometido.

Egipto rodea a sus divinidades superiores de otras inferiores que forman su corte. Algunos *achu* = seres de luz son buenos. La mayor parte son seres que tienen por misión causar enfermedades al hombre y torturar en el infierno. Reminiscencias de la influencia egipcia son en la Biblia los querubines colocados sobre el arca (Éx 37), que corresponden a parejas aladas de inspiración babilónica en los monumentos, que guardan los símbolos de la divinidad.

Mesopotamia es abundante sobre todo en demonios. Numerosos espíritus ejercen un influjo grande en los acontecimientos humanos y

actúan con carácter personal. Tienen su iconografía propia. Hay espíritus bondadosos, como los *karibu,* que interceden por el hombre. Otros son malvados, como los «siete malvados». Los demonios no están sometidos a las divinidades superiores, sino que actúan contra ellas. A cada hombre le corresponde un guardián y una estrella.

Irán conserva a lo largo de sus transformaciones religiosas la fe en seres intermedios, que tienen semejanza con los ángeles cristianos. Hay un espíritu malvado *Arimán,* que se opone al bueno *Ahura Mazda.* Arimán tiene un séquito de espíritus malvados, que parecen transformaciones de divinidades desaparecidas. El espíritu bueno, junto con otros seis, lucha contra los malos para ayudar a los hombres. El Dios supremo obra por medio de ellos en el tiempo presente y en el momento del juicio final. (Comparar con los siete espíritus que están ante la gloria de Yahvé, Tob 12,15. Lc 1,19.)

Griegos y romanos creen en los genios tutelares de la naturaleza, en seres misteriosos, que frecuentemente llaman *daimon* [1]. Hasta los filósofos introducen en sus sistemas la creencia en estos seres superiores al hombre. Según los discípulos de *Pitágoras* los demonios habitan en el aire, en ellos se mezcla la esencia divina con la materia, han de ser honrados por los hombres, pero no como los dioses. Influyen en las acciones humanas y pueden comunicar cosas ocultas especialmente en los sueños.

Platón admite el daimon como un ser personal, intermedio entre la divinidad y el hombre. Son genios tutelares de los individuos, promueven la virtud y la felicidad, acompañan a los hombres durante toda su vida hasta el Hades. En el *Timeo* son divinidades inferiores, tienen su actividad en determinada parte del mundo y actúan en el gobierno de los hombres.

Aristóteles admite seres en el cielo no sujetos a pasiones, que llevan una vida óptima y eterna. Según su sistema cada cielo es movido por una inteligencia, que tiene algo de divino, pero que es inferior al motor inmóvil. No cree Aristóteles en la existencia de genios astrales semejantes a hombres o bestias.

En la *Stoa* los demonios juegan un papel muy importante. Son seres intermedios entre Dios y el hombre. Los demonios ayudan a los hombres con ilustraciones hacia el bien o les perjudican arrastrándolos hacia el mal.

Comenta Mulder estos datos que pone sobre la mesa la historia de las religiones:

«Si repasamos los datos que hemos aportado es posible comprobar, desde la perspectiva de la historia de las religiones, que desde la más remota antigüedad el hombre se ha sentido amenazado, y que

[1] Sobre los diversos significados de «daimon» cf. FLICK-ALSZEGHY.

esta amenaza ha sido interpretada en la mayoría de los casos en un sentido religioso, lo cual implica relacionarla con "otro" mundo, con una realidad transempírica. En esta interpretación religiosa del mal que amenaza al hombre desde el más allá, la fe en los demonios y en su actividad ocupa un lugar importante [...] La creencia en los espíritus malignos está amplísimamente difundida y presenta una particular tenacidad.

La filosofía de la religión no puede decidir si a esta creencia responde o no una auténtica existencia de semejantes seres transempíricos. Puede simplemente dejar constancia de que esta creencia se halla muy extendida, e incluso tratar de determinar, con los métodos de la psicología de la religión, a qué tipo de necesidades humanas responde esta creencia. Pero en el caso de comprobarse que en esta creencia en los demonios el hombre busca una explicación del mal que le acontece sin motivo, y al mismo tiempo una defensa contra ese mal, esta comprobación de índole psicoreligiosa no implica de suyo ninguna afirmación acerca de la realidad o irrealidad de los seres diabólicos [...] En la imagen del mundo cerrada y causal propia de Occidente no encajan los demonios. Pero ¿acaso no cabe preguntarse por la limitación de semejante imagen del mundo, precisamente cuando se trata de cuestiones que afectan profundamente a la existencia humana? Si se niega la existencia de los demonios será preciso en cualquier caso responder de otra manera a la cuestión acerca del origen y el sentido del mal que una y otra vez sobreviene al hombre» [2].

2. En el judaísmo

El desarrollo de la angelología dentro del judaismo no es rectilíneo. No se pierde nunca la tradición del «ángel de Yahvé», pero bajo el racionalismo griego se frenó el desarrollo de esta doctrina. Los apócrifos permanecen en la línea veterotestamentaria. Con todo, la existencia de los ángeles puede darse como un dogma en el judaismo [3].

Al tiempo de Jesús admiten la existencia de los ángeles los fariseos, la niegan los saduceos. Filón admite ángeles buenos y malos. Josefo conserva las apariciones de ángeles que se encuentran en los libros santos, pero llevado del racionalismo griego, a veces las suprime o les da otra forma. Hay cierta reserva hacia los ángeles en las doctrinas tannaítas, tal vez por miedo al politeísmo o al cristianismo.

[2] C. D. MULDER, «Los demonios en las religiones extrabíblicas»: *Concilium* (1975) 341s.

[3] BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien...*, o.c., 222.

Mención aparte merece la angelología de Qumrán. Existe una jerarquía en el mundo angélico constituida por grupos de tres, diez o incluso más ángeles. Muchos de ellos tienen nombre propio, como Gabriel, Rafael, Miguel, etc., de acuerdo con la misión que desempeñan. Estos nombres son guardados en secreto por los esenios bajo juramento. Los ángeles presiden el movimiento de los astros, los elementos atmosféricos, las estaciones, los productos de la tierra y custodian al hombre. Tienen alas, hambre, sed. Su aspecto en las apariciones es deslumbrante. La doctrina acerca de los ángeles es parte de la eclesiología de Qumrán, porque no se concibe una comunidad separada de la comunión angélica. En la lucha final intervendrán contra Belial, ángel de las tinieblas. La victoria será del Señor, que enviará al Mesías salvador [4].

Número y nombres. La tradición judía retiene la abundancia del libro de Daniel (7,10) y así representa a Dios rodeado de miles de millares de servidores, y a la tierra poblada de espíritus. Entre los rabinos los nombres son los genéricos: «ángeles del servicio», «ejércitos», «espíritus», «príncipes», «los fuertes», «los poderosos». Entre los apócrifos los nombres son numerosísimos: «hijos de Dios», «ángeles escogidos», «ángeles de Dios, del Dios de los cielos, de la gloria de Dios», «los santos del cielo», «los espirituales del cielo», «sabios por la palabra y el espíritu de vida». Como nombres propios de arcángeles: Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, Fanuel, Ramiel, Jeramiel, Praviel, Mamuel, Raguel, Metatrón.

Naturaleza. Se los tiene por seres espirituales. Filón los llama incorporales. Es una manera de afirmar su espiritualidad negándoles el cuerpo. Con el mismo fin se los llama espíritus invisibles, incomprensibles al hombre, se los describe como fuego, brillantes y gloriosos. No empece a esta espiritualidad que a veces se les atribuyan alas, pies, etc. Son santos, llenos de justicia y misericordia. Son creaturas.

Categorías y fin. Su principal ocupación es formar la corte de Dios para alabarle y servirle. Se les encomiendan funciones cósmicas: dirigir los astros, vientos, lluvia, intervenciones en la historia del mundo, asistir a Dios en su actividad judicial, hacer de guardianes de los pueblos.

Poco a poco se fue formando la doctrina de los ángeles de la guarda. Los apócrifos no hacen más que esbozarla. Los rabinos fundándose en los salmos 34,8 (Acampa el ángel de Yahvé en torno a los que le temen y los libra) y 91,11 (Él dará orden sobre ti a sus ángeles de guardarte en todos tus caminos) comienzan por asignar a los

[4] Cf. MARCONCINI, «La testimonianza della sacra Scrittura», en A. AMATO y otros, *Angeli e demoni*, o.c., 46s, 260s.

hombres ángeles compañeros suyos en ciertas circunstancias. Sólo muy tardíamente llegan a la idea vaga de ángeles permanentes de la guarda.

Otro oficio de los ángeles es revelar los misterios o designios divinos, o cosas ocultas incluso de la naturaleza. Es éste un tema clásico en los apócrifos. Desempeñan este oficio ángeles de primera línea, equivalentes a los que la tradición cristiana llama arcángeles. A Micael, vicario de Dios en el patrocinio de Israel, se le atribuyen además otras funciones, como revelar misterios, instruir a Adán y Eva, lleva el alma de Adán y de Abrahán al cielo, presenta a Dios las oraciones. Gabriel tiene funciones análogas: revelar misterios es la principal, jefe del ejército divino, castiga a los ángeles malos y a los pecadores. Rafael cura las enfermedades corporales y espirituales, ministro de la justicia divina, también es revelador. Uriel preside las estrellas y planetas. Metatrón, asistente al trono de Dios, suplente de Dios, ofrece en el tabernáculo del cielo las almas de los justos en expiación por Israel, escriba celeste que toma nota de los méritos de Israel, abogado de Israel, consolador de Dios.

Abunda en la apocalíptica judía la presencia del ángel caído y de los que arrastrados por él pecaron. La explicación del mal hace que los autores, llevados de su imaginación, inventen narraciones para explicar el pecado de los ángeles y su influencia en el mal que padecen los hombres [5].

Es, pues, evidente la creencia en los ángeles entre los judíos, que encuentran de esta manera la expresión de la providencia divina que vela por todas las cosas, sin mezclar a Dios en los negocios de este mundo, pero sin aceptar a los ángeles como mediadores, que necesariamente se interpongan entre Dios y el hombre como redentores. Estaba prohibida la adoración de los ángeles. Los piadosos dirigen oraciones a los ángeles, pero los teólogos condenan tal invocación.

[5] Cf. P. SACHI, *L'apocalitica giudaica e la sua historia* (Brescia 1990) 156-167.

CAPÍTULO XII

LA ESCRITURA

BIBLIOGRAFÍA

BOISMARD, M. E., «Satan selon l'AT et le NT»: *Lum. Vi.* 15 (1966) 61-76; DUQUOC, CH., «Satan: Symbole ou réalité»: ibid., 15 (1966) 99-105; EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento,* II (Madrid 1975) 191-213; GARCÍA CORDERO, M., «Los espíritus malignos según las creencias judías del tiempo de Jesús»: *Ciencia Tomista* 116 (1989) 417-456; GONZÁLEZ, G., «Dios y el diablo: superación cristiana del dualismo»: ibid., 104 (1977) 279-301; GONZÁLEZ FAUS, J. I., «Jesús y los demonios»: *Estudios Eclesiásticos* 62 (1977) 487-519; HAAG, H., *El diablo, su existencia como problema,* o.c.; HERRANZ, M., «Demonología en el Antiguo Testamento: los sedim»: *Estudios Bíblicos* 27 (1968) 301-313; IMSCHOOT, P. VAN, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969) 157-188; MAGGI, A., *Jesús y Belcebú. Satán y los demonios en el evangelio de Marcos,* o.c.; RUIZ DE GOPEGUI, J. A., «Las figuras bíblicas del Diablo y de los demonios ante la cultura moderna»: *Selecciones de Teología* 38 (1999) 259-273.

Cf. también los términos correspondientes en los distintos diccionarios bíblicos o de Teología: ángel, serafines, demonios, Satán, etc.

1. Angelología

a) *El nombre*

El término hebreo *malak* y su traducción griega *aggelos* no indican propiamente la naturaleza de la persona, sino el oficio que ejerce. Observaba San Agustín que «el nombre de ángel es el nombre del oficio, no de la naturaleza. Si se busca el nombre de esta naturaleza es espíritu; en aquello que hace, es ángel» [1]. Ángel es el enviado, el mensajero. Puede ser un espíritu (Heb 1,14), un profeta (Is 14,32), un sacerdote (Mal 2,7), embajadores (Is 27,9; Lc 7,24), el precursor del Señor (Mal 3,1).

Sólo el término *angelus* de la Vulgata tiene el sentido de ángel y a él se reserva [2].

[1] *En. in psal. 103,* I, 15.

[2] Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* I (Salamanca 1972) 358, n.10.

b) *Antiguo Testamento*

La angelología tiene en él un proceso de maduración que consta de dos partes: antes y después del destierro.

— Antes del destierro

1) Ángeles en plural

Repetidas veces aparece la mención de los ángeles en plural en los libros preexílicos. Gén 18: dos ángeles acompañan a Dios en Mambré. Gén 19: dos ángeles van a liberar a Lot. Gén 28,12: Jacob ve ángeles que suben y bajan por la escalera. 1 Re 22,19: Miqueas ve a Yahvé sentado en un trono y todo el ejército de los cielos a su derecha e izquierda. Is 6,2-4: el trono de Dios rodeado de serafines.

En este período la angelología no está del todo desarrollada. A los ángeles se les confían cargos más bien oscuros, ninguno de ellos tiene un papel importante o destacado, si no es el jefe del ejército de Yahvé (Jos 5,14). Se les atribuyen acciones buenas y malas (Job 1, 12), ángel que vela sobre Israel (Éx 23,20), ángeles para una misión funesta (Sal 78,49), ángel exterminador (Éx 12,23). La distinción entre ángeles buenos y malos es posterior al destierro.

2) Ángel de Yahvé

Es una figura un tanto complicada, si se tienen en cuenta las funciones que se le aplican en los distintos lugares en que aparece [3].

El ángel de Yahvé aparece como mensajero divino distinto de Dios. Gén 24,7: Yahvé enviará a su ángel (cf. Núm 20,16); Éx 23,20: el ángel precederá al pueblo y lo introducirá en la tierra de los amorreos (cf. Éx 32,33-35; 35,2); 2 Re 3,19.35: el ángel de Yahvé hiere en el campamento asirio a 185.000 hombres. Es un mensajero benévolo, se puede contar con su protección, su prudencia y sabiduría superan las humanas. Sólo en 1 Crón 21,16 aparece contra Israel para castigar sus faltas.

En otros pasajes el ángel de Yahvé se manifiesta identificado con el mismo Yahvé. Gén 16,7-14: habla el ángel de Yahvé a Agar y ésta le interpreta como el mismo Yahvé (v.13) (cf. 21,17-19: repite el Elohísta el mismo relato); Gén 22,11-12: el sacrificio de Abrahán en

[3] Cf. B. MARCONCINI, «La testimonianza della Sacra Scrittura», en A. AMATO y otros, *Angeli e demoni*, o.c., 57-68.

el que el ángel habla como si fuera el mismo Yahvé; Gén 31,11-13: declaración del ángel de Yahvé en sueños a Jacob: «Yo soy el Dios de Betel, donde ungiste una estela y donde hiciste aquel voto»; Éx 3,2-5: la visión de la zarza.

Esta diversidad de textos plantea el problema de la interpretación. ¿El ángel de Yahvé es un ser distinto de Dios o es el mismo Dios personificado en su ángel para realizar algunas de las operaciones *ad extra?* ¿Cómo se explica esta diversidad de textos? La ambigüedad de esta figura ha dado origen a diversas teorías [4].

La *teoría representativa* defiende que el ángel de Yahvé es una creatura angélica, por lo tanto distinto de Yahvé, que le representa en virtud de su encargo y con autoridad divina. Es un diplomático con plenos poderes, que actúa en nombre del soberano. Así Jerónimo y Agustín. Seemann apunta que hoy es la teoría que cuenta con más partidarios [5].

La *teoría de la identidad.* Se afirma en ella que el ángel de Yahvé es una manifestación sensible del Dios invisible. Es una reflexión teológica primitiva para expresar las operaciones de Dios *ad extra.* A medida que se va afirmando la trascendencia de Dios y se desarrolla la angelología, el ángel de Yahvé se separa más de Dios para convertirse en su gran visir.

Con esta imagen: *a)* la santidad de Dios en sus relaciones con el hombre queda a salvo (comparar Gén 18 y Jue 6; Éx 19 y Hch 7,35 y Gál 5,19). Dios no puede aparecer en la tierra y hablar con el hombre. Le reemplaza su *alter ego. b)* Israel no se siente abandonado de Yahvé, porque el poder de este ángel no es inferior al de Dios. *c)* La presencia de este ángel es menos temible que la de Dios mismo.

«Hay en esta figura, dice Lelièvre, ciertamente un boceto del misterio de la encarnación. Por otra parte este ángel es el modo accidental de la presencia y de la acción de Dios en medio del pueblo» [6].

Cree Von Rad que nunca existió una idea unitaria del ángel de Yahvé común a todas las épocas y ambientes en Israel. Es una figura que ha sido incorporada de tradiciones pre-israelitas, que hablaban de la aparición de un numen cananeo que fue sustituido por el ángel de Yahvé (Gén 16,7; 21,17a; 22,11s; 31,11s; Éx 3,2s; Jue 2,1s). Es la ayuda personificada de Yahvé a Israel. Aun en el caso en que interviene para castigar (2 Sam 24,17) lo hace para bien del pueblo.

[4] Cf. SEEMANN, en MS II/2, 1057ss.

[5] VAN IMSCHOOT cree que los textos de la distinción no son del todo seguros, porque no siempre se puede determinar si se trata del verdadero ángel de Yahvé. El único texto al que él concede mayor fuerza es a Núm 22,31, y aun en ese pasaje en el v.35 el ángel habla a Balaam como si fuese Dios, lo cual indica la identificación del ángel con Yahvé. Cf. *Teología del Antiguo Testamento,* 1635.

[6] *Vocabulaire Biblique* (Neuchátel 1964) 18.

Da gran fuerza Von Rad al himno-bendición de Jacob (Gén 48,15) donde, en el esfuerzo por determinar quién es Dios, el último título es ángel [7].

Teoría de la interpolación. A medida que se fue progresando en la idea de la trascendencia de Dios, en las antiguas narraciones en las que aparecía Yahvé se sustituyó por su ángel. Esto hace que a veces se identifiquen en el relato las dos figuras, al no hacerse la acomodación con todo detalle.

Escribe Seemann: «La discusión sobre los referidos intentos de explicación no se ha concluido aún. De ahí que tanto antes como ahora se pueda seguir manteniendo que el ángel de Yahvé es un ángel de verdad, un ángel creatural. La idea de representación debe de todos modos intensificarse» [8].

— Después del destierro

En esta época la figura del ángel de Yahvé como distinto de Yahvé se va precisando mejor, se multiplica el número de los ángeles y algunos aparecen ya con nombre propio.

En Ezequiel el ángel del Señor se llama hombre y tiene la doble función de secretario (9,2-9) y de intérprete (40,3ss; 3,6ss; 47,3-4).

En el primer Zacarías el ángel del Señor tiene una gran autoridad: tiene otros ángeles a sus órdenes (1,8-11; 2,7-8; 4,4-5); intercede por el pueblo (1,12); administra la justicia en nombre de Dios (3,1-2); purifica al pecador (3,4-5); muestra al profeta y al gran sacerdote la voluntad de Dios (1,14; 3,6).

Daniel habla del ángel protector de Israel: Miguel (10,13-21), uno de los principales que al fin del mundo tendrá a su cargo la defensa del pueblo de Dios (12,1). El ángel intérprete se llama Gabriel (8,16-26; 9,21-27). El número de los ángeles que adoran a Dios es incalculable (7,10).

Tobías presenta al ángel Rafael, que acompaña a Tobías y cura a Tobit y Sara (5,4-13,21; 3,17). Es la idea corriente después del destierro: creer que Yahvé confía la protección de sus fieles a los ángeles (Sal 91,11-12; 34,8). Esta idea estaba en circulación antes del destierro, porque se habla de ángeles encargados de proteger a algún personaje (Gén 24,7.40). Abrahán, al casar a su hijo, le indica al siervo que ha de buscarle mujer en su patria, que el ángel de Dios le protegerá (Gén 32,1-2.28; 28,12). También hay ángeles que ejecutan castigos divinos (Éx 12,23; 2 Re 19,25; Ez 9,3-11; Sal 35,5).

[7] G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* o.c., I, 361s.
[8] M. SEEMANN, o.c., 1059. Cf. P. M. GAL, «Ángel de Yahvé», en DEB, 76s.

Los ángeles en número incalculable forman la corte de Yahvé, su ejército (Job 1,6), su consejo (Sal 89,6), cantan sus alabanzas en el cielo (Sal 29,12; 103,20-21; Job 38,7), le escoltan en sus teofanías (Zac 14,5; Sal 68,18), pertenecen al mundo divino y por eso se les llama hijos de Dios (Job 1,6), del Altísimo (Sal 82,6), los santos (Sal 89,6-8), pero son inferiores a Dios (Eclo 42,17) y menos perfectos. Dios descubre en ellos manchas (Job 15,15).

— Naturaleza de los ángeles

El Antiguo Testamento no se preocupa de ella. Habla de la función de los ángeles. Son ciertamente creaturas y están a las órdenes de Dios. El Sal 148,1-6 invita a los ángeles y a los astros a alabar a Dios, porque son sus creaturas.

Se los representa como hombres (Gén 18,19; Ez 9,2; Tob 5,5), planeando entre el cielo y la tierra (1 Crón 21,16), desplazándose rápidamente (Dan 9,21), tal vez por medio de alas. Su aspecto es a veces impresionante (Jue 13,6; Dan 8,17), parecen seres de fuego (2 Re 2,11; 6,17).

Los relatos más antiguos representan a los ángeles comiendo (Gén 18,7), pero Jueces insinúa que no comen (13,15-16) y Tobit asegura que comen un manjar invisible (Tob 12,19), lo cual supone que no tienen cuerpo como los hombres. El judaismo, a pesar de decir que los hijos de Dios se desposaron con las hijas de los hombres (Gén 6,1-4), tenía a los ángeles por seres espirituales. Dice el libro de Henoc: «En cuanto a vosotros fuisteis en un principio espirituales, viviendo una vida inmortal, eterna, para todas las generaciones del mundo. Por eso no os he atribuido mujeres, porque la morada de los espirituales está en el cielo». Estas palabras están puestas en boca de Dios (cf. Mc 12,25).

— Los querubines

Kérûbîm, plural hebreo de *kérûb,* parece derivado del *karärub* acádico (bendecir, orar). Se emplea sólo con Dios como sujeto u objeto. En la escritura ideográfica se representa por un signo con la mano en la boca, que es el gesto clásico de la bendición o plegaria en Babilonia. El participio presente *karîbû* significa el orante, el dios o diosa intercesora. El *kárîbû* es un ser divino y pertenece a la misma categoría que el *lamasu* o toro con alas que hace guardia a la puerta de los templos o de los palacios reales [9].

[9] Cf. E. Lepinski, «Querubín», en DEB, 1288s.

Aparecen en la puerta del paraíso (Gén 3,24) para impedir la entrada. El arca lleva dos figuras que son dos querubines cuyas alas extendidas protegen el arca (1 Re 6,23-28; Ez 25,22). Parecen ser dos figuras humanas aladas, que guardan la presencia de Yahvé.

Otras veces Yahvé tiene un trono sobre los querubines, lo cual parece sugerir la imagen de animales que sirven de trono a Dios (1 Sam 4,4; Sal 18,11). En las visiones de Ezequiel los querubines forman el carro sobre el que sube al cielo la gloria de Yahvé (1,4ss; 9,3; 10,11-22). La figura es difícil de representar. Son seres mixtomorfos compuestos de miembros de diversos animales: cabeza humana, cuerpo de león, patas de toro, alas de águila.

Es indudable que Israel ha tomado el nombre y la figuración plástica de Babilonia, pero transformando los conceptos. Los *karibi* babilónicos son divinidades masculinas y femeninas de segundo orden, mientras que los querubines son ministros del Dios único, cuya presencia representan y simbolizan su acción. Pueden ser imágenes poéticas para poner de relieve la trascendencia y la omnipotencia de Yahvé. Lelièvre los tiene por animales mitológicos [10].

Refiriéndose al Dios que cabalga sobre un querubín en el salmo 18, cree Eichrodt que esta imagen permite relacionar a los querubines con las nubes tormentosas (cf. Sal 104,3; Is 19,1). La imagen de la nube atravesada por el rayo de sol cuadra con el querubín que tiene en su mano la espada que guarda el paraíso [11].

— Los serafines

No está clara la procedencia del nombre [12]. Sólo Isaías los menciona (6,2-6). Son seres celestiales que rodean a Yahvé, cantan su santidad, purifican a los que son admitidos ante Él. Por respeto a Dios se cubren el rostro con sus alas. Algunos creen que tienen el cuerpo de serpiente y que son seres mixtos. Lo deducen apoyándose en la derivación del nombre. La conclusión no es definitiva, porque *saraph* significa ardiente y se aplica a las serpientes por el escozor de su mordedura. Pueden ser guardianes del templo de Yahvé. «En el estado actual de nuestros conocimientos, escribe Lepinski, no es posible establecer un vínculo entre los distintos seres llamados serafines, ni determinar el origen preciso de tal denominación» [13].

[10] *Vocabulaire Biblique*, o.c., 18.
[11] W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, o.c., II, 207.
[12] Cf. Van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, o.c., 174.
[13] Cf. DEB 1424.

— La fe en los ángeles

Puede decirse que la creencia en ellos aparece ya en los primeros documentos escritos, aunque esta creencia haya experimentado una evolución y la manera de representarlos suponga un recurso constante a las formas del simbolismo religioso. «La fe veterotestamentaria en los ángeles tiene su origen en restos de las antiguas creencias del pueblo cananeo en divinidades extranjeras, que se van desvaneciendo hasta someterse al servicio de Yahvé. También en representaciones babilónicas e ideas tardías del Irán» [14].

No es otra la opinión de Eichrodt: «Que estos seres provienen de la fe premosaica no admite duda alguna. Donde esto se ve con más claridad es en Gén 6,1-4: aquí puede rastrearse sin dificultad la relación entre los *bene-elohim* y la mitología pagana». Como fuentes de esta fe señala la necesidad de plasmar el poder divino en estos ejércitos servidores y la creencia animista en espíritus que siempre subyace a estas ideas [15].

En los primeros libros del Antiguo Testamento aparecen los rudimentos de la angelología. Hay peligro de que falle el monoteísmo, si se les admite libremente.

Después del destierro, asegurada la trascendencia del Dios único y su adoración, se desarrolla con más libertad la angelología. Es posible que el contacto con el parsismo haya influido en esta evolución. Parece también innegable que Israel ha tomado de la imaginería oriental símbolos para expresar su fe en los ángeles, lo que dificulta su comprensión.

c) *Nuevo Testamento*

Según Seemann, «los escritores del NT, al igual que sus antecesores, dan por supuesta la fe en los ángeles y hablan de ellos como de mensajeros celestes ante los hombres (cf. Mt 1,20; Lc 1,11.26; 2,9s; Hch 8,26); pero, al hablar de ellos, los sitúan plenamente en el contexto de las acciones salvíficas de Dios» [16]. Es elocuente el texto de San Gregorio Magno: «Casi todas las páginas del eloquio sagrado atestiguan que existen los ángeles» [17]. Recorremos brevemente los distintos autores neotestamentarios.

[14] K. RAHNER, en SM I, 155.
[15] *Teología del Antiguo Testamento,* o.c., II, 199.
[16] MS II,2, 1065.
[17] S. GREGORIO MAGNO, *Hom. 34 in Ev.,* n.7; PL 76,1249.

— Los sinópticos

Aun cuando con menor intensidad que en el Antiguo Testamento los ángeles tienen una fuerte presencia en el Nuevo Testamento.

Dios está rodeado de una corte de ángeles (Lc 12,8-9). Para Jesús son legión (Mt 26,53), que están a las órdenes del Padre. Gabriel se autopresenta como uno de los que están ante el trono de Dios y cumple una misión, en este caso de revelación (Lc 1,19).

Intervienen con frecuencia en la vida de Jesús: anunciación (Lc 1,26), nacimiento (Lc 2,10), resurrección (Mt 28,2), ascensión (Hch 1,10). Tendrán un papel muy importante en la parusía acompañando al Juez (Mt 24,31), presenciando el juicio (Lc 12,8). Durante la vida pública aparecen sólo en dos ocasiones: después de vencer las tentaciones del desierto (Mc 1,13) y en la agonía del huerto para consolarle (Lc 22,43).

Cristo puede disponer de los ángeles (Mt 26,53; cf. Mt 16,27). Cristo está por encima de los ángeles.

Su naturaleza puede intuirse porque no tienen vida sexual (Mt 22,30), lo cual da a entender que los ángeles son espíritus, por*que todos los demás seres la tienen. Ven constantemente la faz del* Padre (Mt 18,10), protegen poderosamente a los hombres (Mt 4,6 con la cita del salmo 91,11). Su ciencia es mayor que la de los hombres, aunque no ilimitada (Mt 24,36). Son inmortales (Lc 20,36).

— Los Hechos de los Apóstoles

Asisten a la Iglesia en el cumplimiento de la misión recibida del Señor y protegen sus comienzos. Les comunican a los apóstoles mensajes de apostolado. 1,10: la vuelta de Jesús; 5,17: el ángel del Señor los saca de la cárcel y los envía a predicar; 8,26: le indica a Felipe que vaya a Gaza; 10,3: el ángel del Señor habla a Cornelio; 27,23: revela a Pablo que la barca no naufragará. En dos ocasiones el ángel del Señor saca a los apóstoles de la cárcel (5,19 y 12,7). El ángel del Señor hiere de muerte a Herodes (12,23).

Si se comparan 18,9, donde Lucas escribe: «El Señor dijo a Pablo durante la noche en una visión [...]», con 27,23, en que la revelación se atribuye a «un ángel de Dios a quien pertenezco», parece que son expresiones equivalentes que nos llevarían a concluir que el ángel de Dios es un emisario suyo.

— Escritos paulinos

En comparación con los otros escritos neotestamentarios los paulinos hablan poco de los ángeles. Los términos usados son *aggelos* (14 veces), *arjaggelos* una sola vez (1 Tes 4,16), tronos, dominaciones, potestades, principados (Col 1,16; 2,10; Ef 1,21; 3,10; 6,12; Rom 8,38; 1 Cor 15,24). Qué significan estos nombres no se ha aclarado todavía. Schlier los tiene por espíritus malos y Benoît por buenos [18].

Pablo cuenta con los ángeles. En el pasado ellos entregaron la ley (2 Cor 11,14). Ahora contemplan el combate de los apóstoles (1 Cor 4,9), asisten a las ceremonias litúrgicas (1 Cor 11,10), pueden aparecer visiblemente a los hombres (Gál 1,8).

La supremacía de Cristo sobre todas estas criaturas es la nota más importante de la angelología de Pablo (cf. Col 1,15; Ef 1,20; Flp 2,9). Los ángeles han sido creados en Cristo y por Cristo. Cristo es cabeza de todo principado y potestad porque por su resurrección está en el cielo por encima de ellos. Acompañarán a Cristo en su parusía (1 Tes 4,16; 2 Tes 1,7).

Su naturaleza se entrevé como superior a la de los hombres, cuando afirma que la lengua de los ángeles es superior a la de los hombres (1 Cor 13,1).

La supremacía de Cristo sobre los ángeles es el tema de los capítulos 1 y 2 de la carta a los Hebreos: se le proclama Dios (v.5), los ángeles han de sometérsele (v.6-7), sólo Cristo puede sentarse en el trono (v.13).

Los ángeles son espíritus servidores, que están siendo constantemente enviados (participio presente) con el fin de ayudar a los hombres a conseguir la salvación. Se refleja en este verso 14 la mentalidad de la comunidad primitiva, que está viendo en los ángeles servidores de Dios, que ayudan a los hombres a conseguir su propia salvación. Los ángeles en el designio de Dios tienen un puesto subordinado a Cristo [19].

— Escritos joánicos

Sólo cuatro textos en el evangelio: 1,51: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre. Clara alusión al sueño de Jacob (Gén 28,10-17) que se cumplirá en la glorificación de Jesús. 5,4: el ángel del Señor que mueve el agua de la piscina; 12,29: en ambiente de pasión se oye una voz que viene de lo

[18] Cf. G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, o.c., 262.
[19] Cf. A. Vanhoye, *Il messaggio della lettera agli ebrei* (Turín 1979) 72.

alto: «Le he glorificado y de nuevo le glorificaré» y algunos de los oyentes lo interpretan como una voz angélica; 20,12: María Magdalena ve dos ángeles sentados donde había estado el cuerpo de Jesús.

En el Apocalipsis las referencias a los ángeles son muchas. Los ángeles son una multitud inmensa que constituyen la corte de Dios y dan culto a Dios y al Cordero (5,11-14). Esta corte celestial se describe en el capítulo 4. Los 24 ancianos son tal vez las grandes figuras del AT. Lemonnyer cree que son ángeles [20]. Los cuatro vivientes, una especie de síntesis de querubines y serafines. Los siete espíritus parecen ser los arcángeles. En 8,2 dice: vi entonces a los siete ángeles que están ante Dios.

Los ángeles están al servicio de Dios, le sirven de mensajeros (20,1-3) y ejecutan sus órdenes (8,2). Su aspecto es impresionante (5,2; 18,1; 10,1-3), pero son creaturas y por eso no pueden ser adorados (19,10; 22,8). Son intermediarios entre Dios y los hombres. Presentan las plegarias de los santos a Dios (5,8; 8,3) y protegen a la Iglesia con Miguel (12,1-9).

El Apocalipsis da una gran importancia al «ángel intérprete», que muestra al vidente las diversas escenas y se las interpreta (10,1-6; 14,8; 20,1-3).

El Apocalipsis es un libro exhortatorio a la confianza en Dios y en su victoria por medio de Cristo, que derrota a las potencias del mal. Los ángeles entran a formar parte de esa victoria.

— Cartas católicas

Sólo tres citas que afirman la subordinación de los ángeles a Cristo: 1 Pe 1,12: ansian contemplar el mensaje de Jesús; 1 Pe 3,22: Cristo por encima de los ángeles, dominaciones y potestades; Jds 15: acompañan a Cristo en el juicio final [21].

2. **Demonología**

a) *Antiguo Testamento*

— La creencia

La creencia en los demonios es anterior a la misma religión de Yahvé y se mantuvo en todas las épocas de la religiosidad del pueblo

[20] *Dictionnaire de la Bible. Supplément.*

[21] Cf. una breve síntesis de la Angelología en la Escritura por P.-M. GUILLAUME en DEB, 73-76.

de Israel. Los israelitas lo mismo que los árabes creían en la existencia de unos seres sobrenaturales, que vivían preferentemente en el desierto, se encarnaban en los animales más salvajes y también habitaban en las ruinas (cf. Is 13,21; 34,11-14; Mt 12,43).

Esta fe estuvo retenida por la religión oficial para mantener la causalidad de todo, del bien y del mal, por Yahvé. La evolución que se advierte al fin del período anterior a la era cristiana y al principio de ésta, es una reviviscencia de la antigua creencia popular. Cuanto más se afirma la trascendencia de Yahvé, tanto más necesaria se hace la intervención de estos seres intermedios, sobre todo para explicar el origen del mal físico o moral.

Parece que no puede negarse que el contacto con las religiones persa y griega influyó grandemente en este desarrollo. De la persa tomó algunos nombres como Asmodeo, de la griega los *dáimones* y su organización.

Los libros anteriores al destierro mencionan pocas veces a los demonios. Los demonios han tenido un papel muy insignificante en la religión oficial y en la vida religiosa de los judíos. Es significativo este dato, cuando en las religiones del oriente los demonios tenían una notable importancia. De ahí sus liturgias llenas de exorcismos. Es sin duda una consecuencia del monoteísmo israelita, que no admitía dos principios, uno bueno y otro malo.

Sin embargo no se puede pasar por alto restos de la fe preyavista en los demonios recogidos en los libros inspirados. Los antepasados de los judíos debieron de tener un miedo grande a los demonios. Residuos de ese miedo parecen ser las prescripciones legales del Levítico 11; 12; 15,19-30; Éx 12,21-23; 28,33-35. De Éx 12,21-23 dice Limbeck: «según una antiquísima costumbre nómada, aquí se ahuyenta al exterminador, del que con ocasión del plenilunio de primavera cabía temer males para personas y ganados» [22].

Se daban casos de magia, adivinación, nigromancia (1 Sam 28). Estas prácticas están prohibidas por la ley (Lev 19,31), por los reyes (1 Sam 28,9) y reprobadas por los profetas (Is 8,19) [23].

Probablemente el espíritu enviado por Yahvé, que provoca la revuelta de los siquemitas contra Abimelec (Jue 9,23) y las crisis de furor de Saúl (1 Sam 16,23; 18,10; 19,9), era un demonio. Pero nótese la sumisión a Yahvé. Nada hay en la creación que no esté sometido al único Señor de todo, el Dios de Israel.

[22] Cf. A. BOUDART, «Ángel Exterminador», en DEB, 77s.
[23] P. VAN IMSCHOOT, o.c., 178.

— Los nombres

Azazel. Es una figura que conocemos por el ritual de la expiación, según Lev 16. Este ser, que mora en el desierto, parece estar en conexión con el pecado, ya que a él se le destina el macho cabrío sobre el que ha puesto el sacerdote los pecados del pueblo. En el judaismo posterior este demonio es uno de los jefes de los ángeles caídos, que será encadenado por el ángel Rafael en el desierto de Doudael hasta el día del juicio, en el que será echado al fuego (Hen 6,7; 8,1; 9,6; 10,4ss) [24].

Demonios. La palabra griega en su origen significa una especie de genio, bienhechor o maléfico, haciendo también una referencia a lo divino. Indica también el espíritu de un muerto, especialmente del que no ha recibido sepultura o ha perecido de una manera violenta.

En la Biblia la palabra demonio no tiene siempre el mismo significado. Muy a menudo son los causantes de enfermedades y daños (Tob 3,8.17; 6,7.13-17; Mc 1,34-39; etc.). Otras veces se designa con ellos a los dioses paganos, cuya realidad no negaron todos los autores de la Biblia (Dt 32,17; Sal 95,3; Sal 106,37; Is 65,3). Para entender esta postura hay que recordar la idea de los *dáimones* griegos, intermediarios entre la divinidad y los hombres, que recibían los sacrificios y el culto, y eran responsables de todos los abusos y escándalos del mismo culto. Era una manera de hacer justicia a la divinidad, porque no se le podía hacer a ella responsable de unos cultos que iban contra la moral y la ética. Así en los Setenta y en Pablo los demonios son los dioses paganos, a quienes van dirigidos los cultos equivocados. Pero estos demonios carecen de toda relación con el diablo, según Limbeck.

Asmodeo. Es el demonio de la cólera en la religión persa recogido en el libro de Tobit. Es un caso más en el que se muestra la influencia de la cultura persa en el pueblo de Israel. «Personaje del antiguo folclore judío que el Talmud de Babilonia califica de "rey de los demonios"» [25].

La serpiente del paraíso. Tiene un carácter demoníaco, pero está sometida a Yahvé. No es puro animal. Habla, es más inteligente que el hombre, hostil a Dios como Leviatán, Rahab. El libro de la Sabiduría y Juan lo identifican con Satán (Sab 2,24; Jn 8,44; Ap 12,9; 20,22) [26].

Satanás. En hebreo Satán significa un adversario en el combate (1 Sam 29,4) o en otra ocasión cualquiera (2 Sam 19,22), pero espe-

[24] Cf. E. LEPINSKI, DEB, 201s.
[25] Cf. ibid., 187.
[26] P. VAN IMSCHOOT, o.c., 180ss.

cialmente en un tribunal (Sal 109,6; Zac 3,1) es acusador de la falta. La palabra indica más una disposición hostil que una función habitual. Así el ángel de Yahvé se convierte en Satán para Balaam.

Los LXX han traducido Satán por *diabolos,* que en griego significa calumniador, y ellos lo usan en el sentido de acusador. De ahí ha pasado al latín y lenguas modernas.

En la cuarta visión de Zacarías (ca.520 a.C.) Satán aparece como acusador del sacerdote Josué. No hay en él animosidad ni hostilidad contra Dios ni contra el hombre. Cumple con su oficio de acusador del culpable, el sumo sacerdote (3,1-7). Es el primer documento en que nos muestra esta figura el Antiguo Testamento, a no ser que el prólogo del libro de Job sea anterior al destierro, como han apuntado algunos críticos.

En el libro de Job (ca.400 a.C.) Satán tiene una actividad al servicio de Yahvé. Es un ser sobrehumano, pero no espíritu maligno. Tiene entrada ante Dios. Su oficio es recorrer el mundo entero, inspeccionar a los hombres, de donde le viene el ser acusador delante de Dios. No tiene poder por sí mismo. No es más que el cumplidor de la voluntad de Dios (Job 1,12; 2,6). Satán no intenta seducir a Job, sino probar su virtud. Con todo, este Satán, que dispone de la enfermedad y de las calamidades más terribles, reúne en sí una serie de detalles que le predisponen a ser convertido posteriormente en un ser perverso y temible.

El hecho de que esta figura de Satán aparezca en el período persa refleja la influencia de este reino en los judíos. El rey persa tenía en su corte el encargado de vigilar lo que pasaba en los sitios más dispersos de su reino. Era como «el ojo» del rey. Los judíos han imaginado la corte de Dios al estilo de la del rey persa, a cuyo dominio pertenecen, y han hecho de Satán «el ojo» de Yahvé.

En el siglo III el autor del libro de las Crónicas es el que va más lejos en la representación de Yahvé. Era inconcebible para él que Yahvé pudiera ser el que, encendido en cólera contra David, se viera implicado en el pecado del censo del monarca y en la calamidad del pueblo. Si se compara 2 Sam 24,1 y 1 Crón 21,1, la corrección es evidente y manifiesta la intención. El autor de las Crónicas atribuye la tentación al enemigo del hombre conocido ya por Zacarías y Job.

Hay que advertir que la idea veterotestamentaria de Satán difiere bastante de la posterior idea del diablo. Dos aspectos: *1)* Satanás no aparece como un ángel caído, sino que es por naturaleza un enemigo del hombre. *2)* Satanás no tiene relación con otras potencias demoníacas.

El libro de la Sabiduría ha reconocido en la serpiente del paraíso a Satán (2,24). Ser envidioso, que envidia al hombre por su inmortalidad y por los bienes a los que está destinado. En esta perícopa se

muestra Satanás como el que busca destruir las relaciones entre Dios y el hombre; más en particular entre Dios e Israel, sea seduciendo los hombres al pecado, sea acusándolos delante de Dios, sea contrarrestando el plan salvífico de Dios [27].

Belial. La figura de Belial tiene gran importancia en la literatura qunrámica. Dios creó dos espíritus: el de la luz y el de las tinieblas. Éste recibe el nombre de Belial. Ambos actúan en el mundo.

Belial es ángel de la enemistad, vive en los corazones de sus seguidores, que son los hijos de las tinieblas, domina en el predicador de la apostasía. La incontinencia, la profanación del santuario y las riquezas son las tres redes de Belial. Su poder amenaza a los buenos. Él es la causa de todos los pecados de los buenos y los malos. Dios protege a los suyos, a los piadosos. En la lucha final de los tiempos será vencido por Dios (cf. Re 3,18-24) [28].

— Origen de los demonios

El Antiguo Testamento no se ha planteado esta cuestión. La literatura apócrifa judía se ha preocupado de ello y ha querido explicarlo identificando a Satán con un ángel caído. Es el jefe de los que pecaron con las hijas de los hombres (Gén 6,1-4). «La vida de Adán y Eva» (12-16) explica el pecado de Satán diciendo que se negó a rendir homenaje a Adán, creado a imagen de Dios, y ante la amenaza de Dios se declaró en rebeldía.

Es indudable la influencia del parsismo en la demonología de Israel. Pero la fe en la existencia de los demonios es anterior al contacto con el parsismo. Puede ser que algunos nombres y la jerarquía demoníaca sean influencia persa, «pero en el conjunto doctrinal, según Imschoot, todos éstos son elementos accesorios que han sido en su totalidad adaptados al monoteísmo israelita» [29].

— Reflexión final

1) La angelología y la demonología existen ya antes del destierro, pero su desarrollo es posterior a él. Consolidado el monoteísmo y la trascendencia de Dios se admiten los seres intermedios, que le sirven a Dios de mediadores en la historia de la salvación.

[27] Ibid., 85.

[28] M. E. Boismard, «Satan selon l'Ancien et le Nouveau Testament»: *Lum. Vi.* 15 (1966) 61-76.

[29] P. van Imschoot, o.c., 187. Cf. M. García Cordero, «Los espíritus malignos...», a.c., 417-456.

2) Los autores del Antiguo Testamento están convencidos de la existencia de los ángeles. También de los demonios, pero el creyente en Yahvé no ha de temerlos.

3) No se da de estos seres una visión ontológica, sino funcional.

4) Hay una afinidad con las angelologías y demonologias de los pueblos circundantes: *a)* en la persuasión de su existencia; *b)* en las formas de identificación: seres superiores al hombre, con frecuencia alados, jerarquía entre ellos, forman la corte de Dios, protegen a las naciones y a los individuos, mediadores entre Dios y los hombres, práctica de exorcismos contra los demonios.

5) Al mismo tiempo el Antiguo Testamento posee una originalidad, que le viene de su fe en el Dios único, Señor y dominador de todo, que no admite el más leve atisbo de dualismo; estos seres intermedios son creaturas sometidas al poder de Dios, en la historia de la salvación el papel de estas creaturas no es central; los demonios aparecen un tanto marginados: su responsabilidad en los males de los hombres es muy secundaria si se piensa en la que ejercen en los otros pueblos.

b) *Nuevo Testamento*

Son muchas las referencias que se encuentran en los escritos del Nuevo Testamento al mundo satánico y demoníaco.

— Evangelios sinópticos

Se usan algunos términos tomados del Antiguo Testamento, como diábolos o Satán, o del ambiente, como Beelzebul [30]; o propios suyos, como espíritus impuros, malos, enemigo, tentador, maligno, fuerte.

Hay una cierta diferencia entre Diablo-Satán y demonios. Normalmente la tentación se atribuye al diablo y la posesión a los demonios, que además causan enfermedades. Digo una cierta diferencia, porque Satán es príncipe de los demonios (Mc 3,23 par.). También se dice de Satán que tenía atada a una hija de Abrahán (Lc 13,16).

El diablo tiene su reino (Mt 12,26), tiene a sus ángeles (Mt 25,41), es el maligno por excelencia, esparce la mala semilla en el campo

[30] Su origen no ha sido aclarado todavía. X. LÉON-DUFOUR en el *Diccionario del Nuevo Testamento* (Madrid 1977) 118, escribe: «Antigua divinidad fenicia. Término que se deriva probablemente del heb. Ba'al-zebûl, señor excelso, Baal el Príncipe. Según los textos rabínicos, señor del estiércol, del sacrificio ofrecido a los ídolos. O quizá una palabra deformada de Ba'al-zébub, señor de las moscas. Príncipe de los demonios». En 2 Re 1,2.3.6.16 aparece como Dios de Egron a quien Ocozías manda mensajeros a consultar acerca de su salud.

(Mt 13,25-39s), arranca la buena semilla de los corazones (Lc 8,12; Mt 13,14). En la pasión de Jesús desencadena una persecución contra Jesús y contra los mismos apóstoles (Mt 11,6; 23,10; Lc 22,3-31).

La actividad apostólica de Jesús se presenta en gran parte como una lucha contra el diablo y los demonios. Comienza por las tentaciones en el desierto, que vienen a ser como un compendio de todo el antagonismo entre Jesús y el tentador a lo largo de la vida hasta la muerte. El demonio aparece como un gran señor, poderoso y temible. En la muerte de Cristo es vencido. Cristo le ve caer del cielo (Mc 1,12 y par.; Lc 10,18: la caída de Satanás).

Los exorcismos ocupan un puesto relevante en la actividad salvífica de Jesús. Los evangelistas los presentan de tres formas:

1) narraciones: Mc 1,21-28: liberación de un endemoniado en Cafarnaún; Mc 5,1-20 par.: el endemoniado de Gerasa; Mc 7,24-30. Mt 15,21-28: la hija endemoniada de la cananea; Mc 9,14-24 par.: el endemoniado que sólo Jesús puede liberar; Mt 12,22-23; Lc 11,14: un endemoniado ciego y mudo.

2) la disputa sobre en nombre de quién echa Jesús a los demonios (Mc 3,23ss par.).

3) sumarios de la actividad de Jesús, Mc 1,32-34 par.; Mc 3,7-12 par.

Los exorcismos de Jesús tienen una característica especial. No hay en ellos ni magia ni teatralidad. Su poder es absoluto y su autoridad contundente. Ellos se quejan de por qué los ataca (Mc 1,23). Los demonios son inferiores a él y en la lucha terminan por ser vencidos. Jesús actúa en nombre propio y con la total seguridad de su victoria (cf. Mc 1,25-34; 3,11-12).

En esta lucha contra los poderes del mal, Jesús instaura el Reino. Sus milagros son verdaderas teofanías y los demonios reconocen su dignidad: «eres el santo de Dios» (Mc 1,24), «el Hijo de Dios» (Mc 3,1; Lc 4,41); «el Hijo del Altísimo» (Mc 5,8). En ocasiones Jesús les impide que hablen o manifiesten su gloria. Pedro resume así la vida de Jesús: «Pasó haciendo el bien y curando a todos los que estaban oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 8,7; 19,12-16).

A los apóstoles les confiere Jesús el poder de echar demonios y de curar las enfermedades (Mc 6,7-13; Mt 10,1-8; Lc 9,1; 10,17; cf. Hch 8,7; 19,12-16).

Sin embargo Jesús les previene que lo importante no es que los demonios se les sometan, sino que sus nombres estén inscritos en el cielo (Lc 10,20).

Se ve también en los sinópticos que su interés por lo demoníaco no está en lo ontológico, es decir, en darnos a conocer su naturaleza. Entran secundariamente en la narración, es decir, referidos al hom-

bre al que intentan hacer mal, físico o moral, y en referencia a Cristo para dar a conocer el poder de su victoria sobre el mal.

En la predicación de Jesús no se reduce el origen del mal a la presencia del tentador. La responsabilidad del hombre está patente en Mt 15,11-20: lo que hace impuro al hombre es el adulterio, el asesinato... que brotan del corazón del hombre.

— Escritos paulinos

1) Los nombres

El nombre que más aparece es *Satanás* (10 veces). *Diablo,* que ya está condenado (1 Tes 3,6-7) y tiende redes a los hombres (2 Tim 2,26). Pablo conoce también el sentido de diablo como acusador y lo usa en 1 Tim 3,11; 2 Tim 3,3; Tit 2,3. Caer en la mentira o la ira es dar ocasión al diablo (Ef 4,26-27) que pone asechanzas a los hombres (Ef 4,11-12). *Demonio* en conexión con el culto de los gentiles (1 Cor 10,20ss) y con las doctrinas heréticas (1 Tim 1,4). *Beliar* en total oposición a Cristo (2 Cor 6,15). *El dios de este mundo,* que ciega las inteligencias de los incrédulos (2 Cor 4,4). *El Maligno* (ponerós), que asedia al hombre (Ef 6,11) y del cual Dios librará al cristiano (2 Tes 3,3). *El tentador* (peiradson), que se opone a la obra de Pablo (1 Tes 3,5).

Toda esta serie de nombres está claramente dirigida a espíritus del mal como se ve por las funciones que desempeñan. En cambio no es tan fácil determinar el sentido de otras expresiones, que indican los poderes celestes: *Los elementos del mundo* (stoijeia tou kosmou) (Gál 4,3.9 y Col 2,8.20). El contexto paulino parece que se está refiriendo a poderes espirituales en oposición a Cristo [31]. *El príncipe del poder del aire* (arjon tes exousias tou aeros) (Ef 2,2; cf. 6,12 expresión similar), que también aparece en oposición a Cristo.

2) Función

Muchas son las actividades que se describen en las cartas paulinas acerca de estos espíritus del mal: tender redes (1 Tim 3,7; 2 Tim 2,26; Ef 6,11); aprovecharse de las pasiones de los hombres (1 Cor 7,5); desplegar ardides y engañar cambiándose en ángel de la luz (2 Cor 2,11; 11,14); cegar la mente de los incrédulos y estorbar los planes de los apóstoles (2 Cor 4,4; 1 Tes 2,18).

[31] *Stoijeia* en Heb 5,12 son los fundamentos de la fe.

El hombre que peca cae en la esclavitud del demonio. Pablo alude a la cooperación del diablo al primer pecado de Adán y Eva (2 Cor 11,3; 1 Tim 2,14).

El campo de su actividad es el mundo (2 Cor 4,4; Ef 6,12), aunque a veces se designen las capas del aire (Ef 2,2; 6,12s).

Cristo en su lucha personal ha vencido a estas fuerzas del mal (Col 2,15), nos liberó del poder de las tinieblas (Col 1,13) y por eso los cristianos han muerto a los espíritus elementales (Gál 4,3s). Nuestra victoria será definitiva en la parusía (1 Cor 15,24; Rom 16,20), pero por la gracia estamos ya libres de Satanás (Ef 6,11) y por eso hay que emprender una lucha contra él (Ef 6,12).

En la carta a los Hebreos 2,14 se afirma que el demonio tiene poder de muerte, razón por la cual el cristiano ha de luchar por no dar entrada al demonio.

Pablo se separa de la satanologia judaica en cuanto que no se dice nada de la naturaleza del demonio ni de su origen. Coincide con ella, cuando habla de su actividad en el mundo.

Es de notar que Pablo distingue perfectamente entre Satanás y el pecado personificado. En Rom 5,12 nos encontramos con una personificación del pecado que entra en el mundo y causa la muerte, pero no hace el apóstol ninguna referencia a Satanás.

Queda también suficientemente delineado el influjo simbólico del tentador, que incita, pero no anula la libertad del hombre. La lucha interna con el pecado queda expuesta con gran fuerza y dramatismo en Rom 7,14ss y en la oposición radical entre la carne y el espíritu (Gál 5,16ss y Rom 8,5ss) [32].

— Escritos joánicos

Como nombres aparecen diablo, Satanás, maligno *(ponerós),* demonio, príncipe *(arjon)* de este mundo.

La discusión sostenida por Jesús con los judíos (Jn 7-8) recuerda fuertemente la que narran los sinópticos a propósito de la expulsión de los demonios en nombre de Beelzebul. Los judíos le echan en cara a Jesús que está poseído por el demonio por el testimonio que da de sí mismo y por las acusaciones de incredulidad que les hace (7,20; 8,48-49.52; 10,20-21).

[32] BOISMARD opina que en Pablo se da un influjo del dualismo qumrámico («Satán, selon l'Ancien et le Nouveau Testament»: *Lumière et Vie* 15 [1996] 73). LYONNET cree que afirmar que Satán es para el apóstol una pura personificación de las fuerzas del mal sería contradecir el conjunto de la doctrina bíblica y paulina («Démon», en DSp III, col.149).

Hay un mundo en los escritos joánicos que es totalmente incompatible con Cristo, porque en él actúa el maligno (17,15s; 1 Jn 5,19; cf. 1 Jn 2,12ss), que es el príncipe de este mundo (12,31; 16,11).

El diablo es el homicida y mentiroso desde el principio (8,44: identificación de la serpiente del paraíso con el demonio), y desde el principio peca (1 Jn 3,8). Claramente aparece como el contrario a Cristo, porque Cristo es la verdad y a ella invita, como el diablo lo hace a la mentira. En medio de las dos invitaciones está el hombre con su libertad para decidirse por una o por otra. De ahí la responsabilidad de cada uno ante su salvación.

Los que no creen en Jesús son hijos del diablo, que es padre de la mentira (8,44ss) así como los que no practican la justicia ni aman al hermano (1 Jn 3,10). Donde está en juego el pecado, allí está el diablo. Sus hijos se contraponen a los hijos de Dios.

La oposición Cristo diablo está patente en los escritos de Juan [33]. De una manera especial se manifiesta esa lucha en la pasión. El diablo entra en el corazón de Judas (13,2-27: identificación diablo y Satanás), que por eso es llamado diablo (6,70). En la muerte de Cristo el diablo queda vencido (12,31; 16,11) por Cristo, que viene a destruir la obra del diablo (1 Jn 3,8). Como consecuencia de esta derrota el diablo no puede nada contra el nacido de Dios (1 Jn 5,19).

— Carta primera de Pedro

En la exhortación a los jóvenes les anima a la perseverancia en la fe y les advierte que «vuestro adversario el diablo ronda como león rugiente buscando a quién devorar» (5,8). Coincide el autor de la carta con los demás escritos del Nuevo Testamento. El tentador existe, se opone a Cristo, pero puede ser vencido con la sobriedad y la vigilancia. Se advierte en este texto la tónica del mensaje cristiano. La advertencia del peligro no intenta crear miedo sino prevención y confianza en la victoria de Cristo.

— Apocalipsis

Cree Boismard que el Apocalipsis ofrece la figura más elaborada de Satán [34]. En el capítulo 12 se le describe con todo su poder rodeado de sus secuaces. Se le llama «serpiente antigua» (cf. Gén 3,15), «diablo» y «Satán» (v.9). Como en Zac (3,1-5) es acusador (v.10).

[33] BOISMARD cree que existe una relación entre el dualismo qunrámico y la teología de Juan. Cf. a.c., 70s.

[34] Ibid., 74.

Cristo le vence (v.11) y ahora él se lanza contra sus descendientes (v.13). Así comienza su reino sobre la tierra (13,2) opuesto al de Cristo (13,4-6).

En la lucha definitiva al final de los tiempos el diablo desempeña un papel importante. Al principio está encadenado (20,1), luego queda en libertad (20,7). Seducirá entonces a todas las naciones contra el reino de Dios, pero será vencido y echado al horno de azufre con la bestia y el falso profeta por los siglos de los siglos (20,10).

— El pecado de los ángeles

1) Judas 6

La intención de la carta es prevenir a los cristianos ante la propaganda de los falsos doctores que se han introducido en la comunidad. «Son impíos que convierten en libertinaje la gracia de nuestro Dios y niegan al único Dueño y Señor nuestro Jesucristo (v.4) [...] manchan la carne, desprecian el Señorío e injurian a las Glorias» (v.8) [35]. Para ello les recuerda castigos de Dios: infidelidad israelita después de haber sido salvados de Egipto (cf. Núm 14,26-34), pecado de los ángeles, las ciudades de la pentápolis (cf. Gén 19,5).

La referencia al pecado de los hijos de Dios con las hijas de los hombres parece evidente. Estos hijos de Dios (ángeles) «abandonaron su propia morada», es decir, dejaron el cielo y bajaron a la tierra. Ahora están aherrojados por Dios hasta el día del juicio. El autor sigue la interpretación de la apocalíptica judía, en concreto del libro de Henoc y el de los Jubileos. La frase «están aprisionados hasta el día del juicio» se encuentra en Henoc 21,22.

Son significativos, para conocer el trasfondo apocalíptico de la carta, los v.9 y 14. Nada dice el Antiguo Testamento de la disputa en el enterramiento de Moisés. Dt 34,5s dice que Dios enterró a Moisés. Los traductores griegos, para evitar esa afirmación escandalosa, escriben «se le enterró». Filón dice que Moisés fue enterrado por seres inmortales. Según la leyenda judía de la «Ascensión de Moisés», perdida pero conocida a través de los Padres, se cuenta que en el entierro de Moisés hubo una disputa entre Satán y Miguel. Satán reclamaba su derecho a enterrarle, porque Moisés había sido un homicida (Éx 2,12: muerte del egipcio). Miguel reaccionó dejando el juicio so-

[35] En referencia a estos herejes escribe Leahy: «Aunque de la epístola sólo se puede obtener una vaga idea acerca de su doctrina, parece que se trata de una forma embrionaria de gnosticismo cristiano antinomista, probablemente relacionado con tendencias semejantes mencionadas en Gál, Col y Pastorales»: *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, IV (Madrid 1972) 314.

bre Satán a Dios. Miguel no se atreve a enjuiciar a Satán y los herejes de ahora desprecian la gloria de los seres gloriosos.

La presentación de los tres castigos hace pensar que el autor los considera como hechos reales, de lo contrario no tendrían ningún valor como ejemplo. Nos encontramos ante un caso claro de la sumisión por parte del autor inspirado a la mentalidad de la época. Como él lo creían los lectores de su carta. Su enseñanza, sin embargo, no recae sobre la historicidad de los hechos, sino sobre el juicio de Dios sobre los pecadores.

2) 2 Pedro 2,4

El tema es el mismo: los falsos maestros que hacen estragos con sus doctrinas y conducta en la comunidad. La advertencia del castigo es el intento de salvar la fe de los creyentes. Los castigos son: el pecado de los ángeles, la impiedad que motiva el diluvio, Sodoma y Gomorra, Lot salvado entre impíos de conducta licenciosa.

La fuente parece ser la misma que la de la carta de Judas y el mismo el criterio que ha de tenerse al enjuiciar su valor teológico. El autor parece haber reducido los contactos legendarios. No cita al libro de Henoc ni la leyenda de Moisés.

3) Juan 8,44

El diablo está lleno de la mentira en oposición a Cristo que es la verdad. Es una forma de explicar el pecado como realidad contraria a Cristo que es gracia y verdad. Para Juan el diablo es el ser lleno de pecado. Pero nada dice de cuándo ni cómo comienza esa situación de pecado.

4) Mateo 25,31

En la sentencia del juicio final se dice que los condenados irán al fuego preparado para el demonio y sus ángeles. Ahora bien, los condenados tienen una culpabilidad propia, luego parece que *a pari* hay que afirmar que también los demonios han tenido que ser responsables de un pecado.

Si, según la escatología de Juan (3,16), la condenación nace de la voluntad libre, que rechaza la salvación, hay que decir que todo condenado, por el hecho de estarlo, revela en su misma situación la realidad del pecado cometido y su falta de arrepentimiento. Es verdad que Juan se refiere a los hombres que rechazan a Cristo, pero la

esencia de la condenación no parece que pueda consistir más que en el rechazo del Dios-amor por la libertad limitada de la creatura.

En definitiva, el Nuevo Testamento más que hablar directamente del pecado de los ángeles, según la explicación que hemos dado de Judas y Pedro, lo supone, al concebirlos como seres responsables de una decisión que rompe la relación amistosa con Dios y que les cierra las puertas a la propia felicidad.

CAPITULO XIII

LA TRADICIÓN

BIBLIOGRAFÍA

DANIELOU, J , *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église,* o c , ID , «Démons jusqu'à Origene», en DSp 3 (1957) 152-189, FAVRE, P , *Gli angeli* (Cinisello Balsamo 1991), KELLY, H A , *Le diable et ses démons La démonologie chretienne hier et aujourd'hui* (Paris 1977, trad del inglés), LAVATORI, R , *Satana un caso serio Studio di demonologia cristiana* (Bolonia 1996), MANGENOT, E , «Demon», en DCT IV, 321-414, MESSADIE, G , *Histoire generale du diable* (Robert Laffont, 1993), NAVONE, J , «Diablo/Exorcismo», en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid 1983) 348-355, PANTEGHINI, G , *Angeli e demoni Il ritorno dell'invisibile* (Padua 1997), RUSSELL, J B , *El diablo concepciones del mal desde la antiguedad al cristianismo primitivo* (Barcelona 1995), TAVARD, G , «Los ángeles», en M SCHMAUS-A GRILLMEIER-L SCHEFFCZYK (dirs), *Historia de los dogmas,* II (Madrid 1973), ID , *Satan* (Paris 1971), VANDENBROUCKE, F , «Démon en Occident», en DS XVIII- XIX, 212-234

El tema de los ángeles y demonios es tan frecuente, bien sea tratado directamente o por alusiones a él, que será muy difícil entre los Santos Padres encontrar uno que se haya callado sobre este tema [1].

1. Primeros testimonios

Padres Apostólicos La mayoría de los Padres Apostólicos hacen alusión a los ángeles como creaturas de Dios, superiores al hombre y que están al servicio de Cristo. Sólo dos testimonios que reflejan la doctrina de la época. Clemente invita a considerar cómo la muchedumbre de los ángeles sirven al querer de Dios [2]

Ángeles y demonios están muy presentes en el Pastor de Hermas. Seis ángeles construyen en la Visión tercera la torre, surgida del agua, que simboliza a la Iglesia [3]. Reconoce que en cada hombre hay dos ángeles, uno de la justicia y el otro de la maldad, y da criterios para un discernimiento [4] Pero el mal espíritu no ha de crear temor en

[1] Cf G PANTEGHINI, *Angeli e demoni Il ritorno dell'invisibile* o c , 79
[2] *I Clem* 34,5
[3] *El Pastor* Vis III, 4
[4] Ibid , Mand VI, 2

el cristiano. «Teme al Señor y guarda sus mandamientos [...] Al diablo, en cambio, no le temas, pues si temieres al Señor, te harás señor absoluto del diablo, como quiera que no hay en él poder alguno. Ahora bien, donde no hay poder, tampoco hay motivo de temor. A Aquel, en cambio, hay que temer que tiene poder glorioso. Y, en efecto, todo el que tiene poder, infunde miedo; mas el impotente es despreciado por todo el mundo» [5].

Padres Apologetas. La fe en el diablo tenía una gran importancia en el discurso de los Padres Apologetas. Reconocen en los dioses paganos a los demonios. Son ellos los que promueven sus cultos, sus templos e incluso los milagros que los paganos atribuyen a sus dioses. Las persecuciones que padecen los cristianos son instigaciones de los demonios [6].

Un dato muy expresivo de la fe de la Iglesia en la existencia del demonio y en su presencia activa en este mundo es el rito del bautismo, donde se hacen varios exorcismos [7].

Los ángeles, creados antes que los hombres, eran libres y podían decidirse por el bien o por el mal. Unos fueron fieles y otros no. No hay uniformidad en la explicación del pecado de los ángeles, salvo en afirmar que fue un acto de plena responsabilidad, porque procedía de una voluntad libre.

La literatura apócrifa. La mayor parte procede del siglo III y con frecuencia se encuentran en ella afirmaciones y concepciones influenciadas por los errores de la época: gnosticismo, docetismo, encratismo. El número de los ángeles es prácticamente infinito y de alguno de ellos se conocen los nombres y sus funciones específicas. La literatura apocalíptica del judaismo, con su desarrollada angelología y demonología, se ha infiltrado en la literatura de la Iglesia.

Es frecuente la alusión a los ángeles de la guarda. No sólo las naciones, también los particulares, tienen su ángel de la guarda [8].

Está muy desarrollada en esta literatura la demonología. Se habla continuamente de las expulsiones de los demonios, que son una manifestación grandiosa del poder de Cristo. Acerca del pecado de los ángeles las interpretaciones son muy dispares, que dan pie a narraciones muy pintorescas en las que la imaginación tiene campo amplio para sus fantásticas creaciones. Con la misma imaginación se describe su situación actual de eterna condenación y de su influencia maléfica. Pero queda siempre a salvo que Cristo ha vencido al demonio y los cristianos podrán vencerle [9].

[5] Ibid., Mand. VII, 1, 2.
[6] Cf. A. MONACI, *Il diavolo e suoi angeli,* o.c., 50-72.
[7] Cf. *La «traditio» apostólica de Hipólito,* 21ss.
[8] G. TAVARD, «Los ángeles», a.c., 23.
[9] Cf. *Homilías pseudoclementinas,* X, 21ss.

2. Ireneo

Su lucha contra los gnósticos le hace ser «el primer escritor cristiano que presenta una doctrina redondeada de los ángeles y los demonios» [10]. Frente a las emanaciones gnósticas Ireneo afirma la creaturidad de los ángeles, porque uno solo es el creador de todo [11]. Los ángeles no son seres intermedios entre Dios y el mundo. El Verbo, por el cual creó Dios todas las cosas, es también cabeza de los ángeles [12].

Los ángeles son espirituales, pero no son la imagen del Padre. No tienen carne. Su pecado fue de soberbia. Dios hizo a Adán señor de los ángeles, que estaban en la tierra. Satanás tuvo envidia del hombre, se rebeló, y con él los demás [13]. Dios preparó para ellos el fuego eterno. Cristo es también ahora señor de los demonios por su exaltación en la cruz. En su nombre se expulsa a los demonios, porque todos los poderes malos y rebeldes se doblegan ante Jesús. Al poner a Cristo como aquel en quien se recapitula todo en el cielo y en la tierra quedaba destruida la imagen gnóstica del mundo, según la cual el mundo procede por una serie de eones que emanan subordinadamente de un primer principio.

3. Los alejandrinos

Clemente de Alejandría y sobre todo su discípulo *Orígenes* son los artífices de la gnosis cristiana. Sin negar la supremacía del Logos admiten una participación de las creaturas en Él. La existencia de los ángeles es para Orígenes una doctrina específicamente cristiana. «El punto de partida de la reflexión demonológica de Orígenes es el dato de la revelación, que él sostiene que se reduce a dos enunciados: el diablo y sus ángeles existen (Mt 25,41) y combaten al género humano intentando cargarlo de pecados» [14]. La Iglesia no ha definido su naturaleza. Es una cuestión opinable.

La jerarquía de los ángeles se relaciona con la Iglesia. Llevan nuestras oraciones al cielo. Su amistad con nosotros es una señal de nuestra relación con Dios. Ellos cuidan de la Iglesia. Son diferentes unos de otros. Sobre los ángeles de la guarda estima Orígenes que cada uno tiene el ángel que merece. Si merecemos los ángeles bue-

[10] G. Tavard, o.c., 27.
[11] S. Ireneo, *Adv. Haer.* VIII, 3.
[12] Ibid., III,16,6.
[13] Ibid., IV, 41,3.
[14] A. Monaci, o.c., 102.

nos, nos inspiran buenos pensamientos; por el contrario, si nos relacionamos con los ángeles malos, nos seducen. Cuando uno ha llegado a la perfección, ya no son necesarios los ángeles.

En cuanto a la naturaleza de los ángeles el pensamiento de Orígenes es confuso. Disminuye tanto la diferencia entre los ángeles y los hombres, que a veces es difícil distinguir si se trata de un hombre o de un ángel. Juan Bautista es un ángel encarnado. Hombres y ángeles son seres racionales de la misma naturaleza. Pero los ángeles no tienen cuerpo de bajeza [15]. Clemente los concibe como «fuego pensante».

Los demonios pecaron por orgullo y están ahora en el infierno. Su situación sirve para la conversión de los hombres. Su príncipe es Satanás, que es, al presente, príncipe de este mundo. No tiene poder sobre aquellos que lo rechazan. Sugiere como hipótesis que los demonios podrían convertirse, pero advierte que no es más que una hipótesis, no una cosa cierta [16].

No duda Orígenes de la existencia de los ángeles. «La predicación eclesiástica anuncia que existen ángeles y potencias buenas, que sirven a Dios en la salvación del género humano. Pero no está suficientemente claro cuándo fueron creados estos seres, cuál es su naturaleza y cómo obran» [17].

4. La edad de oro de la patrística

Fruto de las lucubraciones de Orígenes e Ireneo fue que la angelología de la edad de oro de la patrística presenta un progreso en la fe de la comunión con los ángeles.

Los ángeles son la liturgia del cielo. «Ángeles y arcángeles sirven a Dios y le adoran en himnos sempiternos» [18]. A ellos se une la Iglesia cuando canta el trisagio.

Los ángeles ven el rostro del Padre, tienen un conocimiento de la divinidad, base de su alabanza, pero no completo. La liturgia de los ángeles está en la alabanza de los misterios, que no pueden percibir. En la liturgia nos unimos a los ángeles en su alabanza a Dios.

Los ángeles son amigos de los hombres. Su segunda misión, después de la alabanza a Dios, es ayudar a los hombres. Los ángeles fueron creados por amor y para el servicio de los hombres, porque Dios no necesita personalmente de ellos. Velan por los pormenores

[15] G. Tavard, o.c., 31.
[16] Ibid., 32. Cf. A. Monaci, o.c., 103s.
[17] Orígenes, *De princ. I praef.* 10: PG 11,120.
[18] Cirilo de Alejandría, *Contra Iulianum* III: PG 76,626.

del cosmos y de una manera especial por el hombre. Con frecuencia se habla de los ángeles de la guarda. Los ángeles son amigos de todos los cristianos, en especial de aquellos que llevan una vida semejante a la suya, muy en concreto de los ascetas, sin excluir a los que siguen a Jesús.

Respecto al culto a los ángeles ya había especificado Orígenes que no era un culto de adoración, sino de veneración. Sin embargo se exageró ese culto y contra ello lucharon Atanasio y Agustín [19].

Dan por hecho que hay jerarquía entre los ángeles, pero fluctúan los autores al determinar cuál es la razón de esos grados distintos.

Es bastante común la idea de que los ángeles tienen cuerpo. Sólo Dios es espíritu puro. Comparados con los hombres son incorpóreos, pero comparados con Dios son materiales. La opinión más extendida es que los ángeles fueron creados a imagen de Dios y antes que el mundo.

La fe en los ángeles está abundantemente testificada por los Padres. Basten tres botones de muestra. Agustín: «Aunque no presenciemos apariciones de los ángeles, por la fe sabemos que existen, leemos que se han aparecido a muchos. Lo defendemos como verdad y no nos es lícito dudar de ello» [20]. Para Gregorio de Nisa la fe en los ángeles está garantizada por la tradición patrística [21], y Juan Crisóstomo los admite por los innumerables testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento [22].

Los *demonios.* El pecado del diablo fue un tema de toda la patrística. Se apuntó en un primer momento a la envidia del hombre como su causa. Luego se acentuó más la soberbia o el orgullo. Actualmente los demonios están en situación de un juicio aplazado. Para ellos está preparado el fuego del infierno. Serán condenados al fin del mundo y entre tanto habitan en la atmósfera inferior y tientan al hombre.

Frente a las ideas de Manes que exaltaban al demonio como principio del mal, afirmaron su condición de creatura, su pecado, su condenación y la victoria de Cristo sobre él. Con estas ideas no podía mantenerse la exaltación del diablo hecha por los maniqueos.

Las *jerarquías angélicas.* Fue el Pseudo-Dionisio Areopagita el que organizó a los ángeles en jerarquías. Se inspiró para ello en las categorías de Porfirio y de Proclo. Distingue tres órdenes con tres coros en cada uno de ellos. En orden descendente, según el conocimiento que tengan de Dios, ocupan el puesto más elevado los serafi-

[19] S. Atanasio, *Orat. II contra arianos,* 23. S. Agustín, *Coll. contra Donatistas,* XIV.

[20] S. Agustín, *Enarr. in psal. 103* s.I, n.15: PL 37,1348.

[21] S. Gregorio de Nisa, *De vita Moysi:* PG 44,337.

[22] S. Juan Crisóstomo, *In Ep. ad Hebr.* c.I, hom.2, n.3: PG 63,30.

nes, querubines y tronos. Viven en el umbral de Dios y revelan a los ángeles inferiores lo que ellos saben de Dios. El grupo siguiente lo componen las dominaciones, fuerzas y potestades. Éstos reciben luz espiritual del grupo superior. El tercer grupo, el inferior, está formado por los poderes, arcángeles y ángeles. Éstos hacen accesible a los hombres la revelación divina y por ellos puede la jerarquía humana elevarse hasta Dios por la purificación, la iluminación y la unión mística [23].

5. De la patrística posterior a la escolástica

Los Padres latinos se contentan con repetir lo dicho por sus predecesores y así sirven de puente para la escolástica medieval. Así León Magno, Casiano, Gregorio Magno, Isidoro, Gregorio de Tours y Beda el Venerable.

Los Padres orientales son más originales que los latinos. Repiten la tradición. Pero su amor a los ángeles descubre una cierta intimidad con ellos. Hay que destacar a Juan Damasceno, que en su obra *Fuente del conocimiento* dedica a los ángeles y demonios sendos capítulos, en los que hace una síntesis de lo dicho anteriormente. Los ángeles son creaturas incorpóreas en comparación con el hombre, no con Dios. Pueden pecar, son mortales por naturaleza, inmortales por gracia. Contemplan a Dios con una iluminación propia. Esta contemplación es su alimento. Alaban a Dios en el cielo y en la tierra revelan sus misterios a los hombres. Fueron creados antes que los hombres.

El diablo no era el ángel supremo. Voluntariamente escogió mal y le siguió una multitud de ángeles. Ya no pueden arrepentirse. Están destinados al fuego. No tienen más poder sobre las cosas y el hombre que el que Dios les permite.

La reflexión sobre la Asunción de María llevó a los predicadores en la Iglesia oriental a poner a María por encima de los ángeles, con lo cual había que corregir el principio de que los ángeles estaban más cerca de Dios que los hombres. Los ángeles cantan la gloria de María. Pero esto no rebaja la gran estima que la Iglesia ortodoxa tiene de los ángeles [24].

[23] G. PANTEGHINI, *Angeli e demoni*, o.c., 97.
[24] G. TAVARD, o.c., 49-52.

6. Puntos comunes en la teología de los Padres

a) Existencia de los ángeles y demonios, como creaturas de Dios. Esto se da por supuesto sin discusión alguna.

b) El origen de los demonios se debe a un pecado personal. Se barajan diversas hipótesis acerca de la naturaleza de ese pecado, inspiradas en la literatura apocalíptica.

c) Los demonios vagan ahora por el aire. Han sido vencidos por Cristo y en el bautismo el hombre participa de esa victoria. No tienen más poder que el que Dios les concede.

d) La condenación de los demonios al fuego eterno es definitiva: eterna.

e) Su naturaleza es como la de los ángeles. Si se les compara con los hombres son incorpóreos, pero no si se les compara con Dios, que es espíritu puro.

7. Santo Tomás de Aquino

Abunda en el siglo XIII la especulación teológica sobre los ángeles y los demonios. Las Sumas medievales contienen notables exposiciones sistemáticas sobre este tema. Como muestra de esta teología valga esta brevísima síntesis de los puntos capitales de la angelología de Santo Tomás. Recoge la doctrina clásica. Los ángeles son seres creados y espirituales. Como no tienen materia son inmortales y cada ángel constituye una especie propia, porque en la filosofía de Santo Tomás la materia es el principio de individuación. Tienen inteligencia y voluntad [25]. Todos los ángeles fueron creados buenos, pero Satanás y los demonios pecaron. En la explicación de este pecado Santo Tomás se une a las hipótesis patrísticas del orgullo y la envidia [26].

8. Francisco Suárez

El resurgimiento de la segunda Escolástica trajo consigo la renovación de los estudios de la angelología y demonología. A Francisco Suárez († 1617) se le debe la síntesis más amplia de la angelología de esta época. Los ángeles fueron creados en estado de gracia santificante y sometidos a una prueba. Se les reveló el misterio de la en-

[25] *S. Th.* I q.50 a.2; a.5; a.3-4.
[26] In IV IV Sent.II, dist.5 q.1 a.1. *S. Th.* I q.63 a.1-3.

carnación para ver quiénes lo aceptaban o rechazaban [27]. Suárez tiene el mérito de haber defendido la centralidad de Cristo y su señorío sobre los ángeles, así como el servicio de éstos hacia los hombres. Atribuye el pecado de los demonios a su orgullo y al amor desordenado a su propia excelencia. Están condenados y su obstinación en el pecado no les deja arrepentirse [28].

[27] *De Angelis* II, 13.
[28] Cf. A. Amato, en *Angeli e demoni:* «L'angelologia nella tradizione della chiesa», 135s y «Riflessione della Tradizione e Storia del Dogma», 307s.

CAPÍTULO XIV

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., «L'angelologia nella tradizione della Chiesa», en *Angeli e demoni. Il drama della storia tra il bene e il male,* o.c., 124-130; ID., «Riflessione della tradizione e storia del dogma», en ibid., 308-319; FIORI, M., «Riflessione su Satana e sulla sua azione», en A. AMATO y otros, *Angeli e demoni. Il drama...,* o.c., 338-353; HAAG, H., *El diablo. Un fantasma,* o.c., 78-87; LAURENTIN, R., *El demonio, ¿símbolo o realidad?,* o.c., 87s; MEYER, C., «Doctrina del Magisterio sobre los ángeles y demonios»: *Concilium* 103 (1975) 391-400; QUAY, P. M., «Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran»: *Theological Studies* 42 (1981) 20-45; ROCHETTA, C., «Teologia degli angeli», en A. AMATO y otros, *Angeli e demoni. Il drama...,* o.c., 162-181; TASSINARIO, A., *Il diavolo secondo l'ensegnamento recente della Chiesa* (Roma 1984); TAVARD, G., «Los ángeles», a.c.

1. Los primeros concilios

Tanto el Concilio de Nicea (Dz 54: DS 125) como el de Constantinopla (Dz 86: DS 1509) expresan la fe de la Iglesia en el Dios creador de todas las cosas visibles e invisibles. Es la fe que la Iglesia repite en su símbolo hasta nuestros días: «Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible».

2. *Statuta ecclesiae antiqua* [1]

En ellos se le pregunta al obispo si cree que el demonio «ha sido hecho malo no por creación sino por el libre albedrío» (DS 325). La pregunta pertenece a las verdades de la fe que ha de creer. Directamente no se afirma la existencia del diablo. Se da por supuesta y el objeto de la afirmación es que se hizo malo por su voluntad y no por Dios. Es evidente que el contenido de la fe de esta pregunta es rechazar el doble principio, pero la pregunta lleva implícita la afirmación de la existencia del diablo, de lo contrario no tendría sentido.

[1] Redactados en Francia entre los años 450-500.

3. Anatematismos contra Orígenes

El emperador Justiniano manda un largo escrito al patriarca Menas, en el que se contienen, entre otros, estos nueve anatematismos, tomados del *Peri arjon* de Orígenes. Esta carta fue aprobada en el «Sínodo permanente» de Constantinopla y posteriormente por el papa Virgilio. Prácticamente fue firmada por todos los obispos orientales (Dz 203: DS 403ss).

Cuatro anatematismos son importantes para la angelología y la demonología: 4, 6, 7, 9. En ellos se supone la existencia de los ángeles y demonios y la condenación eterna de estos últimos.

4. Concilio de Braga contra Prisciliano

Prisciliano había difundido sus ideas heterodoxas alrededor del año 370. Sus partidarios habían sido condenados en varios concilios: Zaragoza 380, Burdeos 384, Toledo 400, 447. El Concilio de Braga se celebra en el 561. A la angelología y demonología se refieren los cánones 5, 7, 8, 12, 13. Se afirma en el Concilio que el diablo no es un ser que nazca del caos o de las tinieblas, sino que fue creado bueno por Dios. Condena que el diablo haga el trueno, las tormentas, las sequías y el cuerpo humano en el seno materno y que toda carne sea creación de ángeles malos (Dz 237ss: DS 457ss).

En la carta *Quam laudabiliter* del papa León I Magno a Toribio, Obispo de Astorga, fechada el 21 de julio del año 447, en respuesta a la que había sido enviada por el obispo sobre los errores de Prisciliano, el Papa condena que el diablo no haya sido nunca bueno, que su naturaleza provenga del caos o de las tinieblas, que él mismo sea principio y sustancia de cualquier mal, el diablo es malo por el mal uso que hizo de su libertad (DS 286).

5. Profesión de fe propuesta a los Valdenses

Se conoce por la carta *Eius exemplo* del papa Inocencio III al arzobispo de Tarragona escrita el 18 de diciembre del año 1208. Es la profesión de fe de Durando de Huesca y compañeros, que vuelven a la Iglesia dejando la herejía valdense. En ella se dice: «Creemos que el diablo se hizo malo no por naturaleza, sino por albedrío» (Dz 427: DS 797).

6. Concilio de Letrán (año 1215)

Es, sin duda, el documento oficial más importante del magisterio de la Iglesia acerca de la existencia de los ángeles y demonios. Se celebró contra los cátaros o albigenses. Defienden estos herejes el doble principio. Dios es el creador de todo lo bueno mientras que lo malo, en lo cual hay que incluir la materia, proviene de Satanás que es el principio del mal. Satanás es increado. Los ángeles y demonios carecen de libertad, porque fueron creados buenos o malos por su respectivo principio.

Se afirma en la constitución *Firmiter:* «Firmemente creemos y simplemente confesamos, que uno solo es el verdadero Dios [...] Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud, a la vez desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra creatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza: mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo» (Dz 428: DS 800).

Está fuera de toda duda que el Concilio hace una profesión de fe en la creaturidad de los ángeles y demonios. Respecto de éstos queda claro que fueron creados buenos y que se hicieron malos por su propio pecado. El problema surge cuando se pregunta si es objeto de la definición la existencia de los ángeles y demonios.

Creen algunos intérpretes que no. Meyer plantea dos principios para la hermenéutica conciliar: *1)* sólo lo que se dice explícitamente forma parte del contenido de la definición; *2)* la amplitud de una verdad definida no debe ir más allá de la del error condenado. Según esto el concilio no afirma explícitamente la existencia de los ángeles y demonios, por lo tanto no entra en la intención definitoria. Por otra parte, los albigenses admitían también la existencia de estos seres, luego esa cuestión no entra en la definición. Frente a ellos el Concilio define únicamente: *1)* toda realidad existente, aparte del Dios único, existe en virtud de la acción creadora de Dios y no por otra causa distinta; *2)* todo lo que en esta creación se ha vuelto malo o pecaminoso, a juicio del hombre, lo es por propia culpa. Todas las demás afirmaciones de este Concilio vienen a ser el marco o trasfondo cultural en que fueron promulgados estos dogmas [2].

[2] C. MEYER, «Doctrina del Magisterio sobre ángeles y demonios», a.c., 394. Cf. H. HAAG, *El diablo...*, o.c., 79s. SEEMANN escribe: «Es un error afirmar, como a veces se hace, que en este texto es *de fide* la existencia de los ángeles. La existencia de los

P. M. Quay rebate los principios hermenéuticos de Meyer. Respecto del primero dice: cuando se afirma un dato del mensaje cristiano que se funda en una realidad histórica de ese dato, la afirmación de fe recae también sobre la afirmación de ese dato. Es evidente que cuando decimos «creo en Dios Padre todopoderoso» estamos afirmando la existencia de Dios, aunque no se la afirme explícitamente. En cuanto al segundo principio, la constitución *Firmiter* en su primera parte presenta en modo definitorio las procesiones y relaciones de la Trinidad, que los cátaros ni siquiera las tenían en consideración, porque para ellos el Verbo y el Espíritu son ángeles [3].

El año 1975 la Congregación para la Doctrina de la Fe presentó el documento de un perito sobre el tema «Fe cristiana y demonología». Con relación a este tema se dice: «Es verdad que a lo largo de los siglos la existencia de Satanás y de los demonios nunca ha sido hecha objeto de una afirmación explícita de su magisterio. La razón está en que la cuestión no se planteó nunca en estos términos: tanto los herejes como los fieles, fundándose en la Sagrada Escritura, estaban de acuerdo en reconocer su existencia y sus principales perversidades» [4]. Comentando el Concilio de Letrán escribe: «En su conjunto el documento conciliar es un documento de fe y dada su naturaleza y su formación, que son las de un símbolo, cada punto principal tiene igualmente valor dogmático». Cuando se les leyó a los obispos el decreto, se les preguntó si lo creían punto por punto y contestaron: «lo creemos» [5].

Me parece muy acertado el juicio de este Documento. Es evidente que la fe en la existencia de ángeles y demonios está en la enseñanza tradicional de la Iglesia y por eso es creída por todos los cristianos. No era necesaria una definición. El valor del decreto conciliar está en que con su autoridad respalda esa fe, que la Iglesia profesa ya desde antiguo.

Afirma Amato que el género literario de la constitución *Firmiter* es el de los símbolos de la fe. Concluye diciendo que el texto y el contexto de esa Constitución «contienen la afirmación de la existencia de los ángeles y demonios como perteneciente a la conciencia de la fe de la Iglesia, solemnemente definida y profesada en el género literario del *credo*» [6].

ángeles es *de fide, ex magisterio ordinario,* y nuestro texto a este respecto no hace sino darla por supuesta como algo en lo que hay que creer»: MS II/2, 1078.

[3] P. M. QUAY, «Angels and Demons...», a.c., 20-45.

[4] Este documento está publicado en la revista *Ecclesia* el 16 y 23 de agosto de 1975. La cita está en la p.21.

[5] Ibid., 19.

[6] En *Angeli e demoni,* 130. En esta misma obra pueden consultarse otros comentarios al Lateranense IV: AMATO, o.c., 124-130 y 309-312; ROCHETTA, o.c., 163-166; FIORI, o.c., 341-345.

Darlap da por hecho que el Lateranense IV supone la existencia de ángeles y demonios y añade: «pero hemos de decir, sin duda, que estas definiciones incluyen la existencia de seres personales distintos del hombre, cosa que acreditan también el magisterio ordinario y la tradición (Dz 2318)» [7]. Schmaus añade: «Esa frase (Lat IV) convierte la existencia de los ángeles en un contenido de la fe» [8].

7. Otros concilios

El tema del diablo está presente en el Concilio de Florencia en el decreto para la unión de los Jacobitas: el sacramento del bautismo libra del dominio del diablo (Dz 712: DS 1349).

También el Concilio de Trento en el Decreto sobre la Justificación cita al diablo en dos momentos. En virtud del pecado de Adán «los hombres eran esclavos del pecado y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte» (Dz 793: DS 1521). Exhortando a la perseverancia se habla de la lucha «con la carne, con el mundo y con el diablo» (Dz 806: DS 1541).

El Concilio Vaticano I en la constitución dogmática *Dei Filius* capítulo primero sobre «Dios, creador de todas las cosas» se limita a reproducir textualmente lo dicho por el Concilio Lateranense IV: Dios «desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra creatura, la espiritual y la corporal, es decir la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo» (Dz 1783: DS 3002).

8. Pío XII: *Humani generis*

El papa Pío XII en su encíclica *Humani generis* enumera entre las novedades que han dado frutos venenosos la siguiente: «Algunos plantean también la cuestión de si los ángeles son criaturas personales y si la materia difiere esencialmente del espíritu» (Dz 2318: DS 3891).

9. Concilio Vaticano II

La existencia de los ángeles y demonios no fue un tema sobre el que reflexionase ni directa ni indirectamente el Concilio Vaticano II.

[7] A. DARLAP, en SM, II, 2, col.144.

[8] M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia católica,* o.c., I, 447.

Sin embargo el tema aflora en muchos de sus documentos. «El Hijo de Dios con su muerte y resurrección, nos ha librado del poder de Satanás y de la muerte y nos ha trasladado al reino del Padre» (SC 6). «Los hombres engañados por el maligno, se hicieron necios en sus razonamientos y trocaron la verdad de Dios por la mentira» (LG 16). La Iglesia purifica todo lo bueno que hay en las culturas de los pueblos «para confusión de los demonios» (LG 35). La idea de que Dios arranca a los hombres del poder de Satanás por la muerte de su Hijo vuelve a aparecer en AG 3. Cristo con su muerte «derroca el imperio del diablo» (AG 6; cf. GS 2). Es el diablo el que tienta al primer hombre y en consecuencia el hombre padece la lucha interna entre el bien y el mal (GS 13, 22).

Resalta en la mentalidad de los documentos del Vaticano II una conexión con la tradición de la Iglesia y la dimensión cristológica de la demonología. A la creencia en la existencia del demonio se llega desde la comprensión del misterio de la redención y de la justificación. Unidos a la tradición patrística se interpreta la redención como una liberación de la esclavitud que pesaba sobre la humanidad en virtud del pecado de Adán, en el cual interviene el demonio como tentador. Por otra parte la situación angustiosa del hombre, aun redimido, se explica también por el dominio del pecado, del demonio y de la muerte. Detrás de este lenguaje hay dos afirmaciones: el demonio existe y ejerce su actividad perversa en el mundo hasta el final de los siglos.

10. Pablo VI

Sus intervenciones en esta materia tienen un valor especial por la problemática teológica a la que responden. Ya en el «Credo del pueblo de Dios» afirma: «Creemos en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de las cosas visibles como es este mundo en el que transcurre nuestra vida pasajera; de todas las cosas invisibles como los espíritus puros que reciben también el nombre de ángeles y creador en cada hombre de su alma espiritual e inmortal» [9].

Años más tarde, el 29 de junio de 1972, en respuesta, tal vez, a los teólogos que habían negado como innecesaria para explicar la presencia del mal la existencia del demonio [10], contesta Pablo VI con

[9] Se publicó este Credo el 30 de junio de 1968. Acerca del valor doctrinal de este Credo dice Pablo VI: «Nos, hemos querido que nuestra profesión de fe fuera bastante completa y explícita a fin de responder de una manera apropiada a la necesidad de luz que experimentan tantas almas fieles y todos aquellos que en el mundo, a cualquier familia que pertenezcan, están buscando la verdad».

[10] Haag había escrito en 1969 su primer libro sobre este tema titulado *Abschied von Teufel* en el que defiende una postura radical negando la existencia del diablo.

una homilía que fue muy comentada: «A través de alguna grieta ha entrado el humo de Satanás en el templo de Dios [...] Creemos en algo preternatural llegado al mundo precisamente para turbar, para sofocar los frutos del Concilio Ecuménico y para impedir que la Iglesia estallara en el himno del gozo de haber vuelto a poseer en plenitud la conciencia de sí misma». Atribuye al diablo el confusionismo que existe en la Iglesia [11].

En una catequesis tenida el 15 de noviembre del mismo año vuelve el Papa sobre el mismo tema. Comienza con esta pregunta: «¿Cuáles son hoy las mayores necesidades de la Iglesia? No os suene como simplista, o justamente como supersticiosa e irreal nuestra respuesta: una de las necesidades mayores es la defensa de aquel mal que llamamos el demonio». En referencia, sin duda, a los que decían que el demonio era una simbolización del mal, afirma: «Encontramos el pecado, perversión de la libertad humana, y causa profunda de la muerte, porque es separación de Dios fuente de la vida (Rom 5,12), y además, a su vez, ocasión y efecto de una intervención en nosotros y en el mundo de un agente oscuro y enemigo, el demonio. El mal no es solamente una deficiencia, sino una eficiencia, un ser vivo, espiritual, pervertido y perversor. Terrible realidad. Misteriosa y pavorosa. Se sale del cuadro de la enseñanza bíblica y eclesiástica quien se niega a reconocer su existencia; o bien que hace de ella un principio que existe por sí y que no tiene, como cualquier otra creatura, su origen en Dios; o bien la explica como una pseudo-realidad, una personificación conceptual y fantástica de las causas desconocidas de nuestras desgracias» [12].

Pablo VI actúa en estos documentos con la responsabilidad que siente de orientar el pensamiento de la Iglesia en momentos de confusionismo. Es consciente de que habla como maestro de la Iglesia universal. No es un magisterio infalible, sino un ejercicio del magisterio ordinario. Su doctrina puede quedar encerrada en estas dos afirmaciones: *1)* El demonio existe y es un ser personal. No puede identificarse con el pecado ni con ninguna simbolización del mal. Es una creatura espiritual. *2)* El demonio sigue ejerciendo una actividad en el mundo y en el hombre, que consiste en apartar a los hombres de Dios y llevarlos al pecado.

[11] Cf. *Ecclesia* (1972) 969.

[12] Confirma el Papa su doctrina con textos del NT: Mt 12,43. Jn 12,31; 14,30; 16,11. 2 Cor 4,4. Ef 6,11. Lc 11,21. Mc 5,9. Gén 3. Sab 1,24. Lc 22,53. Col 1,13. Mt 13,28. Jn 8,44s. Cf. *Ecclesia* (1972) 1605ss. Comenta esta exégesis Haag en su obra el *Diablo:* «El papa utiliza indiscriminadamente, y sin tener en cuenta el estado actual de la investigación, sentencias bíblicas que en ningún caso pueden interpretarse en el sentido de un diablo personal»: 84. El estilo del documento pontificio indica más bien que el Papa conoce las nuevas exégesis, pero no las valora como lo hace el teólogo alemán.

Ante la problemática suscitada en torno al tema de la existencia del demonio, la Congregación para la Doctrina de la Fe encargó a un teólogo, cuyo nombre no ha sido dado a conocer oficialmente, un documento, que fue presentado por la susodicha Congregación con estas palabras: «La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha encargado a un experto la preparación del presente estudio, que recomienda encarecidamente como base segura para reafirmar la doctrina del Magisterio acerca del tema "Fe cristiana y demonología"». La Congregación romana no lo hace suyo. Lo recomienda encarecidamente. No pertenece, por lo tanto, al magisterio ordinario de la Iglesia.

Se trata de un trabajo muy bien hecho, serio, muy documentado, en el que se ofrecen las bases teológicas de la enseñanza oficial de la Iglesia. En él se recorren las fuentes de la Teología, Escritura, Padres, Tradición, Magisterio de la Iglesia, la Liturgia. He aquí la conclusión del documento: «En una palabra, la actitud de la Iglesia en todo lo referente a la demonología es clara y firme. Es verdad que a lo largo de los siglos la existencia de Satanás y de los demonios nunca ha sido hecha objeto de una afirmación explícita de su magisterio. La razón está en que la cuestión no se planteó jamás en estos términos: tanto los herejes como los fieles, fundándose en la Sagrada Escritura, estaban de acuerdo en reconocer su existencia y sus principales perversidades. Por eso hoy, cuando se pone en duda la realidad demoníaca, es necesario hacer referencia —como hemos recordado hace poco— a la fe constante y universal de la Iglesia, y a su fuente más grande: la enseñanza de Cristo. En efecto, la existencia del mundo demoníaco se revela como un dato dogmático en la doctrina del Evangelio y en el corazón de la fe vivida» [13].

11. Juan Pablo II

El año 1986 en las catequesis sobre el Credo, de los meses julio y agosto, el papa Juan Pablo II abordó el tema de la existencia de los ángeles y demonios. «La verdad sobre los ángeles es, en cierto sentido colateral, y, no obstante, inseparable de la Revelación central que es la existencia, la majestad y la gloria del Creador que brillan en toda la creación ("visible" e "invisible") y en la acción salvífica de Dios en la historia del hombre. Los ángeles están llamados desde el comienzo a conocer la verdad y amar el bien que conocen en la misma verdad de una forma más plena que el hombre». Antes que al hombre los hizo Dios partícipes de la naturaleza divina. Son seres ra-

[13] Cf. *Ecclesia* (1975) 1065.

cionales y libres, y, por ello, son capaces de hacer una opción a favor o en contra del bien, es decir, de Dios mismo. Su división entre buenos y malos se debe, no a la acción creadora de Dios, sino a la opción libre que ellos hicieron en la prueba a la que fueron sometidos. Los buenos eligieron a Dios como bien supremo y definitivo. Los malos rechazaron a Dios «inspirados por un sentimiento de autosuficiencia, aversión y odio que se ha transformado en rebelión» [14].

Dedica al demonio dos catequesis, la del 13-8-86 y la del 20-8-86, que para abreviar citaré 1C y 2C.

Es clara la intención del Papa de aclarar un punto de la fe católica: «Esto ayuda a aclarar la recta fe de la Iglesia frente a aquellos que la alteran exagerando la importancia del diablo o de quienes niegan o minimizan su poder maligno [...] Las precedentes catequesis sobre los ángeles nos han preparado para comprender la verdad que la Sagrada Escritura y que la Tradición de la Iglesia han transmitido sobre Satanás, es decir sobre el ángel caído, el espíritu maligno, llamado también diablo o demonio» (1C, 1). Es muy elocuente en este punto el final de la segunda catequesis: «Ahora debemos dejarnos guiar por la Divina Revelación en la exploración de otros misterios de nuestra salvación. Mientras tanto, hemos acogido una verdad que debe estar en el corazón de todo cristiano: que existen espíritus puros, criaturas de Dios, inicialmente buenas, y posteriormente, mediante una opción de pecado, separadas irreductiblemente en ángeles de luz y en ángeles de tinieblas» (2C, 5).

Que el demonio sea un ser personal se afirma de dos maneras. Primero explícitamente: «Y a decir verdad, todo esto sucede desde el comienzo por obra del espíritu maligno que es presentado en la Sagrada Escritura como una persona, aunque se afirma que no está solo». Cita a Mc 5,9 y Mt 25,41. De una manera implícita el ser personal del demonio aparece a lo largo y ancho de las dos catequesis. Tanto su origen, en una opción personal de enfrentamiento ante Dios, como su labor de obstaculizar la relación del hombre con Dios están describiendo la actividad de un ser personal.

La actividad del demonio es la oposición a Dios. Cita a Gén 3; Job 1,1-11; 2,5-7; Sab 2,24; Lateranense IV (1C, 1-4). Su dominio en el mundo está en tentar al hombre hasta llegar a poseerlo. Advierte: «No resulta fácil siempre discernir lo que hay de preternatural en estos casos, ni la Iglesia condesciende o secunda fácilmente la tendencia de atribuir muchos hechos e intervenciones directas al demonio; pero en línea de principio no se puede negar que, en su afán de dañar y conducir al mal, Satanás puede llegar a esta extrema mani-

[14] Cf. *Catequesis,* 9-7-86 y 23-7-86.

festación de su superioridad» (1C, 8). Una de sus artes es hacer que los hombres no crean en él (1C, 9).

Dejando de lado la polémica de la época, el Papa se ha situado en el plano de la fe. Es un comentario al Credo, y por eso no quiere entrar en técnicas exegéticas o hermenéuticas. Cita textos de la Escritura que leídos a la luz de la fe de la Iglesia son fundamento de la fe en los ángeles y demonios.

Su doctrina no puede ser más clara: Existen los ángeles y los demonios. El demonio es un ser personal, creatura que se ha hecho mala por una opción rebelde, tienta al hombre y es el enemigo de la parábola de la cizaña, influye en el mal del mundo, pero no quita la libertad al hombre. Cristo le venció y la Iglesia puede vencerle, pero es necesario luchar contra él. Sólo al final será vencido definitivamente.

12. El *Catecismo de la Iglesia Católica*

En referencia a los ángeles, el Catecismo no puede ser más claro: «La existencia de seres espirituales, no corporales, que la Sagrada Escritura llama habitualmente ángeles, es una verdad de fe. El testimonio de la Escritura es tan claro como la unanimidad de la Tradición» (328). La fe en los ángeles se apoya, según el Catecismo, en la Escritura y la Tradición. En la línea de Pablo VI y Juan Pablo II, el Catecismo prescinde de las nuevas teorías exegéticas que quitan todo valor probatorio a los textos de la Escritura.

Sigue afirmando el Catecismo que los ángeles son seres espirituales (330), que están al servicio de Cristo (331-333) y de la Iglesia (334-336).

El Catecismo presenta al diablo-demonio-Satán como un ser personal, un ángel caído, que se opone al plan de Dios (2851). Cometió libremente un pecado con una acción personal que es totalmente irreversible (391-393).

Su poder es grande, pero «no infinito». Misteriosamente Dios le permite que actúe en el mundo (395). Por él entró el pecado en el mundo (2852, 394).

Cristo le venció con su muerte (2853, 538, 638, 1086). Despechado ataca a la Iglesia, pero no puede tocar al engendrado de Dios (2852, 2853).

Al pedir ser liberados de él estamos pidiendo que Dios nos libere de todos los males de los cuales él es instigador.

La Iglesia «ha recibido de Cristo el poder de exorcizar y lo ejerce en el bautismo y en el exorcismo» (1237, 1673).

13. El nuevo Ritual del exorcismo

Aprobado el 22 de noviembre de 1998 y que lleva por título *De exorcismis et suplicationibus quibusdam,* recoge en sus prenotandos la doctrina tradicional de la Iglesia, de una manera especial acerca de los demonios. Comienza por reconocer la existencia de los ángeles y demonios, y la variedad de nombres con los que la Escritura designa a los segundos, así como la victoria de Cristo sobre los demonios *(Prooemium).*

En los prenotandos comienza por exponer la victoria de Cristo sobre los demonios y el poder que la Iglesia tiene sobre ellos derivado del poder de Cristo, que la Iglesia viene ejerciendo desde el tiempo apostólico de varias maneras. «Cuando la Iglesia pide públicamente y con autoridad, en nombre de Jesucristo, que una persona o un objeto sea protegido contra las asechanzas del maligno y sustraída a su dominio, se habla de exorcismo». Es la noción que da el Catecismo (1-7).

La Iglesia lucha de muchas maneras contra el dominio del demonio: sacramentos, oración, penitencia, exorcismos. Se admite que a veces se dan casos de posesión diabólica y es en esos casos cuando la Iglesia aplica los exorcismos, que son un sacramental. En ellos la Iglesia no actúa en nombre propio, sino en el nombre de Dios (8-12).

El ministro ordinario del exorcismo es el obispo, que puede delegar en un sacerdote piadoso, dotado de ciencia e integridad de vida y que tenga una preparación especial para este cargo. El exorcista ha de proceder con mucha prudencia y cerciorarse, antes de proceder, de que se trata de una verdadera posesión. Para ello que consulte con médicos y otros expertos en la materia. Sólo cuando hay certeza moral se puede proceder al exorcismo, que ha de ser practicado en la intimidad, lejos de los medios de comunicación (13-19).

Como signos de posesión se señalan los siguientes: hablar una lengua desconocida con muchas palabras, o entender al que la habla; conocer lo oculto y distante; tener fuerzas que superan su naturaleza o su edad. Otros signos de índole espiritual son: aversión vehemente a Dios, al nombre de Jesús, a la Virgen María y a los santos, a la Iglesia, a la palabra de Dios, a las cosas, ritos, especialmente a los sacramentales y a las imágenes sagradas (16).

Este breve resumen de los prenotandos es un signo más, muy elocuente, de que la Iglesia sigue afirmando lo que ha sido una Tradición constante a lo largo de su historia. En estos prenotandos se reconoce la existencia de los ángeles y demonios, la posibilidad de una posesión diabólica y el poder de la Iglesia para expulsar los demonios, recibido de Cristo.

CAPÍTULO XV

LA LITURGIA

BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., «Riflessioni della tradizione e storia del dogma», en A. AMATO y otros, *Angeli e demoni. Il drama...*, o.c., 320-324; GOZZELINO, G., *Il mistero dell'uomo in Cristo*, o.c., 277s; SAYÉS, J. A., *El demonio, ¿realidad o mito?*, o.c., 117-126; VAGAGGINI, C., *La liturgia e il mondo angelico* (Roma 1965) 330-345.

La presencia del demonio en la liturgia ha sido y es muy significativa como expresión de la fe de la Iglesia. Tal vez es el rito bautismal donde más aparece esa presencia. Sin el trasfondo del demonio es imposible entender muchos de los gestos bautismales, que los Padres comentaron y explicaron en las catequesis preparatorias al bautismo. No creo necesario en este punto recogerlos en detalle [1].

Quiero referirme únicamente a la liturgia posconciliar, como un testimonio fehaciente de la fe actual de la Iglesia. Del Nuevo Ritual del Bautismo han desaparecido las oraciones en las que, al estilo de los exorcismos, el ministro se dirigía al demonio para hacerle salir del cuerpo del neófito. Queda una oración en forma de súplica a Dios, en la que, después de recordar que Jesús vino al mundo para liberarnos del poder de Satanás, espíritu del mal, se le pide que el niño sea liberado del pecado original y convertido en templo del Espíritu [2].

También en el Misal Romano del año 1970 es abundante la presencia del demonio. En el primer domingo de cuaresma los tres ciclos recogen los relatos de las tentaciones de Jesús en el desierto. El capítulo XII del Apocalipsis es la primera lectura en el día de la Asunción de María y en la misa votiva de María, Auxilio de los Cristianos [3]. La discusión de Jesús con los fariseos acerca de en nombre de quién expulsa Jesús los demonios (Mc 3,20-35) se lee en el domingo X del ciclo B. En el domingo XVI del ciclo A se lee la pará-

[1] Cf. J. A. SAYES, *El demonio, ¿realidad o mito?*, o.c., 117-126.

[2] «Dios todopoderoso y eterno, que has enviado a tu Hijo al mundo para librarnos del dominio de Satanás, espíritu del mal, y llevarnos así, arrancados de las tinieblas, al reino de tu luz admirable; te pedimos que este niño, lavado del pecado original, sea templo tuyo y que el Espíritu Santo habite en él»: *Ritual del bautismo de los niños* (Madrid 1970) 63.

[3] Cf. *Leccionario de las misas de la Bienaventurada Virgen María*, Misa 42.

bola de la cizaña (Mt 13,16-43) y su explicación (Mt 13,36-43) en el martes de la semana XIII. La derrota de Satanás (Jn 12,20-23) forma parte de las lecturas del domingo V de cuaresma en el ciclo B. Jn 14,30 se lee durante la semana.

El lunes de la semana XIX recoge el texto de Ef 2,1-10 y el común de los santos y santas a Ef 6,10-20; 1 Jn 3,7-10, quien comete pecado es el diablo, es la primera lectura del día 4 de enero. En la fiesta de San Marcos la primera lectura está tomada de 1 Pe 5,5b-14 en donde se recuerda «que vuestro enemigo el diablo, como león rugiente, anda buscando a quién devorar».

En el eucologio se le pide a Dios de una o de otra forma que nos conceda gracia para luchar contra el demonio. Así en la colecta del miércoles de ceniza, en la poscomunión de la misa por los moribundos y en la misa votiva para pedir la gracia de la buena muerte.

Al terminar la cuaresma, período de purificación y renovación interior, en la noche del sábado santo la Iglesia invita a todos los fieles a renovar las promesas del bautismo, entre las cuales está renunciar a Satanás.

Ya queda expuesta más arriba la doctrina del Nuevo Ritual de los exorcismos.

Esta presencia tan abundante del demonio en la liturgia de la Iglesia quedaría sin causa justificante si la Iglesia no creyera en él. Podría admitirse que los textos de la Escritura no quedan definidos por su uso litúrgico. Cuando se lee el relato de Susana en el libro de Daniel no quiere decir que la Iglesia admita la historicidad del hecho, como tampoco lo admite cuando lee la parábola del Hijo pródigo. Pero cómo explicar que la Iglesia pida a Dios que le libre del poder del demonio, si ni existe, ni tiene poder. No puede decirse que la Iglesia usa ese lenguaje para pedir la liberación del pecado, porque la misma liturgia distingue entre el ser librados del pecado y del poder del demonio.

No cabe duda de que la presencia de los ángeles en la liturgia actual de la Iglesia es más frecuente que la de los demonios. El canon primero de la misa romana en la oración «Suplices te rogamus», de finales del siglo VI y probablemente tomada de la liturgia greco-egipcia de San Marcos [4], suplica que la ofrenda del altar sea llevada a la presencia de Dios «por manos de tu ángel». En la secreta de la misa votiva de los ángeles se suplica que «este sacrificio de alabanza [...] llevado a tu presencia por manos de tus ángeles».

El Misal del posconcilio ha reducido las fiestas de los ángeles, pero conserva algunas: los arcángeles el día 29 de septiembre y los ángeles custodios el 2 de octubre. Existe además una misa votiva

[4] Cf. G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, o c., 277

de los ángeles. En la colecta se pide «que nuestra vida en la tierra esté siempre protegida por aquellos que te asisten constantemente en el cielo». A la fiel custodia de los ángeles acude también la *postcommunio*.

El prefacio propio de los ángeles apunta al papel misterioso que ellos realizan en la historia de la salvación. «En verdad es justo [...] y proclamar tus alabanzas por la creación de los ángeles y los arcángeles, objeto de tu complacencia. El honor que les tributamos manifiesta tu gloria, y la veneración que merecen es signo de tu inmensidad y excelencia sobre todas las criaturas». Es muy atinada esta reflexión sobre los ángeles. Son creaturas de Dios en las que se manifiesta su inmensidad y excelencia y a través de ellas la Iglesia da culto al único que es digno de él: Dios Padre omnipotente.

Cada día la Iglesia se une a los ángeles para dar gloria a Dios. Así lo afirma la cláusula conclusiva de todos los prefacios. La Iglesia sabe que el único culto plenamente agradable a Dios es el que se le tributa en el cielo. Por eso, une sus oraciones a las de los santos y los ángeles. De nuevo esta oración indica que ni los santos ni los ángeles son representaciones de nada sino creaturas intelectuales, que con sus voces alaban a Dios.

Esto queda perfectamente reflejado en el Prefacio de la IV Plegaria Eucarística: «Por eso, innumerables ángeles en tu presencia, contemplando la gloria de tu rostro, te sirven siempre y te glorifican sin cesar. Y con ellos también nosotros, llenos de alegría, y por nuestra voz las demás criaturas, aclamamos tu nombre cantando».

CAPÍTULO XVI

REFLEXIÓN SISTEMÁTICA

BIBLIOGRAFÍA

AMORTH, G., *Habla un exorcista* (Barcelona 1998); BALDUCCI, C., *Il diavolo... esiste e lo si può riconoscere* (Casale Monferrato 1988); BOURRAT, M. M., *Pero, ¿existe el diablo?* (Bilbao 1997); CORTÉS, J. B.-GATTI, F. M., *Proceso a las posesiones y exorcismos* (Madrid 1978); FROSSARD, A., *Les 36 preuves de l'existence du diable* (París 1978); GALOT, J., «Démons et Foi chrétienne»: *Esprit et Vie* (13-4-1989) 209-216; HAAG, H., *El diablo. Un fantasma* (Barcelona 1973); ID., *El problema del mal*, o.c.; LAURENTIN, R., *El demonio, ¿símbolo o realidad?* (Bilbao 1998); MARRANZINI, A., «Si può ancora credere nel diavolo?»: *CC* 128 (1977) 15-30; SAYÉS, J. A., *El demonio, ¿realidad o mito?* (Madrid 1998); TAVARD, G., *Satan* (París 1988); THOMAS, P., *Le diable, oui ou non?* (París 1989).

1. Estado actual de la cuestión

El recorrido que hemos hecho por la Escritura y la Tradición de la Iglesia arroja el resultado siguiente: la enseñanza de la existencia de los ángeles y demonios ha sido constante en la vida de la Iglesia. Puede hacerse extensiva a ángeles y demonios la conclusión de Amato: «La conciencia de la fe de la Iglesia es unánime en afirmar la existencia del demonio y de los ángeles caídos. La primitiva comunidad cristiana, la entera tradición patrística oriental y occidental, la gran teología escolástica, las declaraciones oficiales del magisterio, la tradición litúrgica, el testimonio de los santos prueban en modo unánime y concorde la existencia de Satanás y de los demonios, la lucha que estos seres sobrehumanos conducen contra el hombre para separarlo del bien e incitarlo al mal, la victoria y el poder de la gracia de Jesucristo, también mediante la Iglesia y los sacramentos, sobre Satanás y sus secuaces» [1].

Sin embargo es notorio que actualmente hay una cierta resistencia a admitirla. Son acertadas las palabras de Auer: «La teología dogmática católica de nuestros días parece asimismo ir dando poco a poco al olvido este tratado, en parte quizá por unos propósitos ecumenistas mal entendidos, y en parte por el espíritu de nuestra épo-

[1] En A. AMATO y otros, *Angeli e demoni*, o.c., 324.

ca» [2]. Repasamos algunas de las opiniones más importantes de la actualidad acerca de este tema.

En una mentalidad cientificista, en la que no es aceptable aquello que no puede probarse desde la experiencia, no tiene cabida la existencia de unos seres que no puede ser comprobada por los métodos científicos. Escribe K. Rahner: «el hombre de hoy rehúsa injustamente el que se le conduzca más allá de un primitivo saber empírico» [3]. Con todo, sugieren algunos la posibilidad del conocimiento del demonio desde la observación del mal en el mundo. Las monstruosidades de las que está siendo actor y testigo el hombre moderno desbordan la capacidad maligna del corazón humano y postulan la existencia de un ser malvado superior al hombre, que sería la causa última de esos males. Comenta a este propósito Auer: «Más aún, resulta difícil y aun imposible esclarecer los grandes crímenes de la historia humana, de los que hasta ahora no se ha visto libre pese a la ilustración, la ciencia y la técnica —piénsese en las tentativas de la esclavización más íntima del hombre que hoy se ha pretendido imponer con los medios de la técnica y de la ciencia (química, psicología) como jamás había sido posible en épocas pasadas—, sin la creencia bíblica en los poderes del mal que están sobre el hombre» [4].

No es admisible el principio de que todo aquello que no es comprobable por la experiencia no tiene categoría de realidad. Muchos valores culturales desaparecerían si se admitiese ese criterio. En cuanto al argumento de la experiencia del demonio desde la magnitud del mal causado por el hombre, me parece un tanto endeble. Desconocemos cuáles son los límites del poder de hacer el mal que posee el hombre. De ahí que no podamos afirmar, con certeza, de una acción mala que supera esa capacidad, y que, por lo tanto, hay que admitir la existencia de un ser maligno, superior al hombre, que haya intervenido en esa acción monstruosa. A lo sumo puede conjeturarse.

[2] J Auer, *El mundo, creación de Dios,* o.c , 473

[3] K. Rahner, «Angelología», en SM, I col 162

[4] J Auer, o c , 600s Comenta esta misma idea matizándola Von Balthasar «Aunque dejemos a un lado toda la mórbida curiosidad en torno a lo demoníaco y a la posesión en la novela, cine, tribunales, prensa, la verdad es que hoy llegamos a tocar con las manos no una "prueba" de la existencia del demonio, pero sí como una especie de testimonio existencial de su conocimiento Este testimonio parece ser más que una simple protesta del espíritu humano para no dejarse absorber por una imagen del mundo llamada "científica" y perder con ello el contacto con las capas mucho más profundas del ser, sino también una protesta contra el hecho de que, aun reconociendo realmente estas capas, se las someta a la psicología profunda que lo aclara todo y a la exacta exploración de lo oculto. este testimonio parece hablar de una evidencia que ha encontrado realmente "poderes" más que humanos y su fuerza de atracción» *Teodramatica,* III, 248

Se argumenta también que la fe en estos seres inferiores tiene su origen en la cultura religiosa de todos los pueblos primitivos. Israel habría sido influenciado en el contacto con esos pueblos. El origen de la creencia en los ángeles y demonios estaría más en la cultura ambiental que en la revelación divina. «Finalmente, escribe Rahner presentando esta opinión que no hace suya, desde el punto de vista de la historia de la religión, añádese a esto la observación de que en el AT la doctrina de los ángeles aparece relativamente tarde, como una especie de "inmigración desde fuera", y en el NT, prescindiendo de algunos fenómenos religiosos particulares, en cuya "catalogación" se requiere suma cautela, el tema de los ángeles (demonios) se toca más bien bajo una actitud de repulsa a un cierto culto angélico y con conciencia de la superioridad del cristiano sobre todos los "poderes y potestades" del mundo, de modo que el interés existencial y religioso de los cristianos seguiría en pie aun cuando no hubiera ningún "ángel" (bueno o malo) dotado de individualidad y substancialidad propia» [5]. El origen de la creencia de los ángeles y demonios estaría más en la cultura ambiental que en la revelación divina.

La coincidencia en verdades religiosas del pueblo de Israel con otros pueblos no da pie para concluir la no-autenticidad de la fe israelita. La fe en el Dios único no era exclusiva del pueblo de Israel, ni la existencia de los ritos sacramentales es patrimonio único de la Iglesia de Cristo. Los misterios de los paganos tienen un gran parecido con los cultos cristianos, pero no por eso dejan éstos de ser instituidos por Cristo. El mensaje cristiano es nuevo en su contenido, no en la forma de expresión.

Parece evidente que la angelología extrabíblica influyó poderosamente en la judía sobre todo en el destierro y en los años posteriores. Pero no nació entonces la creencia en los ángeles. Ésta existe en el pueblo de Israel desde el comienzo. A. Winklhofer escribe: «Ocurre de hecho que sería necesario sacrificar de raíz la misma Escritura, y con ella toda la historia de la salvación, caso de querer eliminar a los ángeles» [6].

La mayor dificultad que se formula contra la existencia de ángeles y demonios es atribuir ese lenguaje a una mera inculturación. Los autores sagrados usan un lenguaje mitológico, sin creer en aquellas realidades que directa e inmediatamente indican esos términos. Este argumento ha sido el apoyo más fuerte de la interpretación de Haag y de los que con él niegan la existencia del demonio. Hecho el estudio de la satanología de los autores del Nuevo Testamento, Haag llega a la conclusión de que éstos creen en la existencia del demonio,

[5] L c

[6] A WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, 144, tomado de AUER, o c , 474.

pero han deformado el sentido de la enseñanza de Jesús, ya que Cristo no creía en el demonio. Por eso afirma lo siguiente a manera de conclusión: «Puede decirse que la creencia en el diablo es un anacronismo, y no sólo para los ciudadanos *ilustrados* del siglo XX, sino también y precisamente para los cristianos» [7]. Escribe Ruiz de Gopegui que la Biblia admite la existencia de poderes que se oponen al reino de Dios representados por figuras y creencias populares diversificadas. «Aunque nos permita reconocer rasgos personales, el conjunto de esas figuras no llega a constituirse en una figura que justifique el concepto de un ser personal» [8].

Otro grupo de teólogos católicos, no tan radicales como Haag, no niegan la existencia de los demonios pero tampoco la afirman. Opina Duquoc que en la situación actual el teólogo no puede afirmar con certeza la existencia del demonio como ser personal, ni negarla. La cuestión ha de ser resuelta lentamente por la conciencia eclesial en la fidelidad a la Escritura y a las orientaciones del Magisterio de la Iglesia. Es la única postura honesta en la situación actual, porque el exegeta no puede resolver el problema con la Escritura y el Magisterio de la Iglesia no ha definido la existencia personal del demonio. Se trata, pues, de una cuestión libre [9].

Son muchos los teólogos y exegetas que estiman que los textos del NT referidos al demonio prueban suficientemente su existencia y hasta llegan a afirmar que Cristo creía ciertamente en el demonio. Afirma Von Balthasar: «la realidad (extra-mundana) de lo demoníaco, no se puede arrancar de los evangelios, más aún, de todo el Nuevo Testamento, si no se quiere destruir al mismo tiempo partes esenciales del mismo» [10]. No son necesarias muchas citas. Como botón de muestra, en el campo de la exégesis, baste ésta de Boismard. Después de recoger los datos de los sinópticos se pregunta qué elementos dependen de Cristo. Reconoce que no es fácil determinarlo con certeza y añade que sería falso afirmar que el demonio es un invento de los evangelistas. «No hay ninguna razón seria para dudar acerca de la autenticidad del logion contra Satán dividido contra sí mismo, relatado por la tradición de Marcos (3,23-26) y por la tradición de la que dependen Mateo/Lucas (Mt 12,25-26. Lc 11,17-18), aun cuando este logion esté actualmente incorporado artificialmente a la contro-

[7] H. HAAG, *El diablo...*, o.c., 322.

[8] J. A. RUIZ DE GOPEGUI, «Las figuras bíblicas del Diablo y los demonios ante la cultura moderna»: *Sel. Teo.* 38 (1999) 262s.

[9] CH. DUQUOC, «Satan: Symbole ou réalité?»: *LumVi* 15 (1966) 99-105. Rochetta agrupa la diversidad de posiciones entre los teólogos católicos en estos cuatro grupos: afirmativo-tradicional, dubitativo, negativo, afirmativo crítico. Cf. A. AMATO y otros, *Angeli e demoni,* o.c., 17-23.

[10] *Teodramática,* III (Madrid 1993) 454.

versia sobre Beelzebul». No cree Boismard que el llamar a Pedro Satanás sea un invento de la comunidad primitiva (Mc 9,33). Proviene ciertamente de Cristo. Sea lo que sea, no se puede dudar de que Jesús habló muchas veces de Satanás como de un personaje temible presente en el mundo. Por eso «líbranos del malo» [11].

Estima Rochetta que «a pesar de las orientaciones dubitativas y negativas de estos últimos años, parece que se puede decir que la mayoría de los teólogos católicos considera la doctrina esencial sobre los ángeles y demonios como doctrina de fe y por lo tanto vinculante para los creyentes, aun siendo sabedor que ella requiere un profundo examen crítico sea en relación a los desarrollos contemporáneos de la exégesis bíblica como a una correcta interpretación de las afirmaciones del magisterio» [12].

Es verdad que tanto el Magisterio de la Iglesia como la Tradición nunca se han cuestionado directamente la existencia de los ángeles y demonios, porque tanto ortodoxos como herejes creían en ella. Pero, ¿no es éste un sólido argumento para verla afirmada en la fe de la Iglesia? ¿Hace falta una definición solemne magisterial para creer una verdad como revelada? Es necesario en este punto distinguir entre artículo de fe y dogma. Artículo de fe es aquella verdad que la Iglesia ha reconocido como de fe y que no ha sido definida por el Magisterio, porque no ha sido seriamente negada. Por ejemplo: la paternidad de Dios, la redención universal... Los artículos de fe no son materia opinable, sino verdades vinculantes.

Dogma es una verdad revelada y propuesta como tal por el Magisterio de la Iglesia. La actuación del Magisterio es la respuesta de la Iglesia a un problema suscitado acerca de una verdad de fe. Así Nicea define la consustancialidad del Verbo en respuesta al problema arriano. Los Concilios en sus símbolos hacen profesión de fe en la existencia de seres visibles e invisibles y el Lateranense IV en el decreto *Firmiter* profesa no sólo la fe en la existencia de los ángeles, sino también en la de los demonios, indicando que su origen se debe a un pecado personal, porque Dios los creó buenos.

Objetar que, cuando el Concilio Lateranense IV afirma de los ángeles y demonios que son creaturas de Dios, no dice nada acerca de su existencia, de tal manera que el sentido sería: los ángeles y demo-

[11] M. E. Boismard, «Satan selon l'Ancien et le Nouveau Testament»: *LumVi* 15 (1966) 75-76. Cf. R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle,* 60. No duda Latourelle de la autenticidad de este logion, que no ha podido ser inventado por la comunidad, y que prueba la actividad histórica de Jesús como exorcista. A la misma conclusión de la historicidad de Jesús como exorcista llega Rainer Kampling en su artículo «Jesús de Nazaret, Maestro y Exorcista»: *Biblische Zeitschrift* 30 (1986) 237-248.

[12] En A. Amato y otros, *Angeli e demoni,* o.c., 22.

nios, en el caso de que existan, son creados por Dios, parece poco consistente ¿Cómo afirmar una cualidad de un objeto sin admitir al mismo tiempo su existencia? Cuando decimos que Cristo es redentor afirmamos dos cosas su existencia y su funcion redentora Nadie admitiría que esa afirmación pudiera interpretarse así Cristo, en el caso de que haya existido, ha sido redentor «Por lo demás, desde el punto de vista lógico, las afirmaciones de la *Firmiter* sobre el diablo suponen la realidad del mismo diablo en cuanto creatura y afirman su existencia De hecho si el diablo no existiese no tendría ningún sentido definir la creación» [13]

La aprobación en el aula conciliar del IV Concilio de Letrán es por sí misma una aclaración del sentido de la fórmula «Fue leída oficialmente a los obispos y aprobada por ellos preguntados en alta voz ¿creéis en estas (verdades) punto por punto?, ellos respondieron con una aclamación unánime "Las creemos" En su conjunto, el documento conciliar es un documento de fe y, dada su naturaleza y su formación, que son las de un Símbolo, cada punto principal tiene igualmente valor dogmático» [14]

Se aduce también como una razon contra la existencia del demonio el mal causado por esta creencia tanto en el individuo como en la sociedad En el individuo porque le induce a exculparse de sus malas acciones echando la culpa al demonio, y en la sociedad como lo prueba paladinamente la triste historia de la caza de brujas y el satanismo de nuestros días [15]

En el NT está muy clara la relación demonio-responsabilidad personal Se afirma ya desde la tentación del Génesis que el mal espíritu puede solicitar, engañar, seducir al hombre, pero en definitiva la libertad queda a salvo y por eso es el hombre responsable de sus acciones Insisten los autores del NT en el poder del maligno, pero advierten que está encadenado por la victoria de Cristo, y no puede hacer nada malo si el hombre no consiente Son contundentes en este sentido las palabras de Jesús «Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre Porque de dentro del corazón de los hombres salen las intenciones malas fornicaciones, robos, asesinatos, adulte-

[13] M Fiori, en A Amato y otros, *Angeli e demoni* o c , 345

[14] «Fe cristiana y Demonologia» *Ecclesia* (1975) 1063 Este documento fue encargado por la Congregacion para la Doctrina de la Fe a un experto recomendado encarecidamente como base segura para reafirmar la doctrina del Magisterio acerca del tema «Fe cristiana y demonologia» Rahner escribe «Ciertamente ateniendonos a las afirmaciones conciliares contenidas en Dz 428 y 1783, no podemos poner en duda la existencia de los angeles» SM, I col 154

[15] Cf J B Cortes-F M Gatti, *Proceso a las posesiones* , o c , c II «Demonologia y brujeria», 31-55, R Laurentin, *El demonio, ¿simbolo o realidad?* o c , c 13 «La ofensiva del demonio», 149 201 C Balducci, *Adoratori del diavolo e rock satanico* (Casale Monferrato 1988)

rios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre» (Mc 7,20-23) La larga experiencia individual confirma que, a pesar de la tentación, el hombre se siente responsable de sus acciones

Hay que reconocer que la fe en el diablo ha dado origen a páginas dolorosas en la historia caza de brujas y satanismo moderno Pero la lógica se rompe cuando desde esa triste realidad se niega la existencia del demonio La consecuencia lógica será prevenir y evitar abusos Desconocer el peligro, o peor aún negarlo, sería ponerse de espaldas a la cruda realidad Sin embargo, el que una doctrina pueda ser mal utilizada no ofrece base para negarla

Haag invocaba también como una razón para la negación de la existencia del diablo el hecho de que su presencia no es necesaria para explicar el mal en el mundo [16] Es un tanto infundada esta tesis No se encuentra en la Escritura, ni en la Tradición de la Iglesia puede apoyarse esta afirmación El demonio ayuda a explicar el mal moral del mundo, porque existe y porque tienta al hombre En este sentido ayuda a comprender el mal del mundo Pero no puede afirmarse que haya sido un invento para eso Valen a este proposito las palabras de Karl Lehmann «Quien admite la existencia de Satán no explica con ella sin otra causa el origen del Mal en general Aun los mayores nombres de la Tradición, por ejemplo Agustín y Tomas de Aquino, nos ponen en guardia contra una explicación del Mal que le hiciera provenir solamente del diablo Como el Mal es un abismo insondable, admite un origen en muchas dimensiones El diablo no es, ni en el Nuevo Testamento, ni en la gran Tradición, la única causa que permita explicar la presencia del mal en el mundo» [17]

Los adelantos de las ciencias antropológicas modernas, que han explicado satisfactoriamente muchas de las supuestas posesiones diabólicas como enfermedades mentales o biológicas, han llevado a muchos a concluir que el demonio no existe y que todo lo que a él se le atribuye es efecto de causas puramente humanas Conviene distinguir en este aspecto la realidad de la posesión diabólica y la existencia del demonio Es evidente que, si hay verdaderas posesiones diabólicas, el demonio existe Pero no puede decirse que, si el demonio

[16] H HAAG, *El diablo Un fantasma* o c Escribe a este proposito A COLOMBO «El diablo es, pues, un mito no una realidad, no una persona Es una proyeccion imaginativa y simbolica del mal del hombre para construir un principio trascendente a quien se atribuye la responsabilidad primera de aquel mal, de todo mal Como otros mitos biblicos ha estado tomado como realidad historica como el mito de la formacion de Eva y del pecado de Adan y Eva, el mito del diluvio, el mito de la torre de Babel Salvo que aqui se trataba de una figura global y globalmente significativa, que penetraba toda la historia humana» *Il diavolo* (Bari 1999) 190

[17] K LEHMANN, «Le mystere du Mal» *Com* 4 (1979) 17

existe, tiene que haber posesiones diabólicas La fe en los demonios no se apoya en las posesiones diabólicas, sino en la palabra revelada, cuyo testimonio no pueden negar las ciencias antropológicas

2. Valor vinculante de la Escritura

No se puede negar que los textos escriturísticos referidos a los ángeles son autenticos y en consecuencia inspirados Con esto no se responde a la pregunta de si son vinculantes para nuestra fe En todo libro inspirado hay que distinguir tres niveles *1)* la verdad que el autor inspirado quiere comunicar, *2)* las categorías culturales con las que se piensa y expresa esa verdad, *3)* el genero literario escogido por el autor El autor humano es consciente de la forma literaria, vc los siete dias del relato de la creacion en el primer capítulo del Génesis Se trata sólo de un vehículo de la verdad Ademas el autor es hijo de una epoca determinada y participa de la cultura de la época, vc la cosmologia subyacente al mismo relato El autor la cree y desde ella y con ella piensa y expresa el contenido del relato Dios es el creador de todo cuanto existe y todo en el origen era bueno Ni la forma literaria, ni la cosmologia son objeto de revelacion, sino solamente el Dios creador de todo

Cuando en la Escritura se acude tan reiterativamente a la presencia de ángeles y demonios, ¿se trata de una verdad revelada, vinculante, o de una categoría cultural propia de la época, que vehicula la fe sin pertenecer a ella? Algunos han optado por la segunda hipótesis y así niegan la fe en los ángeles y demonios «Así como no es posible seguir proclamando el Evangelio de Jesús sin proclamar el mensaje de la bondad del Padre y de la incondicional voluntad salvífica de Dios, no se quita en cambio nada a este Evangelio si se prescinde de las afirmaciones satanologicas de los escritores neotestamentarios del último período» [18] Según Haag los autores del NT creen en los demonios, pero han falseado el mensaje de Jesús, porque Jesús no creía en ellos [19]

Esta afirmación de Haag merece ser analizada con más detalle Para ello distingamos entre ángeles y demonios Empezamos por los segundos La exégesis actual admite como histórica la discusion de Jesús con los escribas sobre el poder para expulsar demonios Los escribas afirman que Jesús hace las expulsiones en nombre de Beel-

[18] H HAAG, *El diablo* o c , 322

[19] Cf P CANTONI, «Il demonio» *Renovatio* 21 (1986) 379-395 Es acertada la observacion de Cantoni a Haag en la que le recuerda que la Biblia no puede ser separada de la Iglesia tradicion, magisterio, liturgia y experiencia de los santos

cebul y Jesús responde que él los expulsa en nombre de Dios y que esas expulsiones son un signo de la llegada del reino de Dios (Mc 3,23-30) Si Jesús no hubiese creído en la existencia de los demonios la respuesta era más sencilla Los demonios no existen, por lo tanto no los expulso con ningún poder Sin embargo, Jesús afirma que los expulsa en nombre de Dios y que así inaugura el reino de Dios De no creer en los demonios, Jesús ofrecería un signo irreal y su raciocinio sería una falacia «Hoy se admite generalmente que Jesús apareció publicamente como exorcista, es decir, como expulsador de demonios» [20]

Se afirma por otro lado que Jesús usa el lenguaje de la época y se acomoda a la mentalidad del ambiente sin hacerlo suyo Pero no parece ser ésta la actitud de Jesus Son muchos los casos en los que rompe con el ambiente el hombre está por encima del sabado (Mc 2,23-28), la conexión pecado y enfermedad (Jn 9,2-3), la aceptacion de mujeres en su séquito (Lc 8,1-3), etc

Por otra parte consta que la mentalidad de la época no era uniforme Mientras los fariseos creen en la existencia de los ángeles y demonios, los saduceos la niegan (Hch 23,8) ¿Por qué se acomoda Jesus a los fariseos y no a los saduceos? [21]

La actitud de Jesús en los exorcismos es muy particular En las curaciones extiende la mano, toca al enfermo, pronuncia una palabra y el enfermo queda curado No sucede asi en los exorcismos Jesús entabla un diálogo fuerte con el espíritu del mal, le conmina para que

[20] B Lang, «Angel-Satan», en DCT, 54 Escribe Schmaus «Cuando Jesus afirma que los angeles de los niños contemplan siempre la faz del Padre (Mt 18,10), o cuando en el Huerto de los Olivos dice que puede rogar al Padre y El le enviara legiones de angeles (Mt 26,53), no se acomoda a determinadas representaciones del tiempo, sino que expresa su propia persuasion» *El Credo* o c , I, 446

[21] Se pregunta Gozzelino si creia Jesus en los angeles y los demonios y responde afirmativamente fundado en tres razones *a)* Jesus interpreta su mision, en gran parte, como una victoria frente a una potencia del mal, que no se identifica con el pecado del hombre *b)* Jesus acepta el ambiente, se acomoda al lenguaje de su tiempo, pero tambien lo corrige y lo cambia Es libre dentro de la fidelidad Si habla de esa forma tan insistente del demonio es porque cree en el De lo contrario sería un fraude *c)* En su tiempo los saduceos no creian en los espiritus Por que no se acomoda a la manera de hablar de estos Desde la fe en un solo Dios creador el origen de los demonios no puede ser el Dios que todo lo hizo bueno Tuvieron que ser creaturas buenas que por su pecado se hicieron malas Pensar que todos los angeles pecaron es absurdo De ahi que la creencia en el demonio lleva consigo la fe en los angeles Cf *Vocazione e destino dell uomo* o c , 388-390, Id , «Dibattito sul diavolo ragioni e significati» *Credere Oggi* 7/40 (1987) 47 No comparte esta opinion Tavard en su libro *Satan* En el sostiene que la Escritura no nos permite conocer lo que pensaba Jesus, sino como entendio la Iglesia primitiva el apostolado de Jesus y lo expuso en categorias culturales de la epoca Lo que enseña el NT no son categorias de fe sino culturales Por el NT no se puede decir que nos hallamos ante una verdad de fe Cf la critica de esta teoria en E Vauthier, en la recension al libro de Pascal Thomas «Le diable oui ou non», en *Esprit et Vie* (13-4-89) 217-222

deje libre al hombre poseido. Si Jesus no creyera en el demonio, ¿qué sentido puede tener esta actitud? Sería pura comedia Sólo si Jesus cree en el demonio tiene explicación su conducta «El comportamiento de Jesús no puede ser entendido como una acomodación a la mitología demoníaca del tiempo, pues la lucha contra el diablo va indisolublemente unida a su vida» [22]

Dentro del mensaje de Jesús el demonio no es el centro, pero tiene tal relieve su figura que se perdería algo esencial en él si desapareciera Afirmar que todo eso se debe a un error de la comunidad primitiva me parece una afirmación gratuita carente de verosimilitud La comunidad primitiva es tradicional, muy preocupada por la fidelidad a la doctrina del Maestro Resulta muy difícil de creer que en un ambiente así surja una corrupción tan notoria y peligrosa de la doctrina de Jesús «La creencia en el demonio deriva, por lo tanto, para el cristiano de cuanto de él y de su actividad ha revelado Jesús en los Evangelios y de aquello que acerca de él dicen los otros autores del Nuevo Testamento» [23]

Explicar cuanto se afirma en el NT sobre el diablo por una concepción mitológica del mal no satisface las exigencias de los datos Sólo si se cree en su existencia, encuentran una explicación satisfactoria Es válido en este particular lo que escribe K Rahner «Lo dicho sobre el demonio [ ] no puede ser entendido como una personificación mitológica del mal en el mundo, o sea, la existencia del diablo no puede discutirse» [24]

La presencia de los ángeles es más pálida y a veces en contextos apocalípticos, donde la imaginación tiene amplia cabida La existencia de los ángeles es una consecuencia de la de los demonios Es constante en la Escritura la afirmación de que Dios es creador de todas las cosas y de que éstas en su origen eran buenas La existencia de los demonios sólo puede provenir de una falta personal, que los convierte en seres malos Por otra parte, sería exagerado afirmar que todos los ángeles pecaron En consecuencia, los que permanecieron fieles siguen al servicio de Dios en la realización de la historia de la salvación

Gal concluye su estudio sobre los ángeles con estas palabras «Este mundo celestial ha sido incorporado al plan divino de la creación y al designio de salvación por Cristo La creencia en la existen-

[22] M SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia catolica* o c, I, 457

[23] CC 137/3 (1986) 452s

[24] K RAHNER, «Diablo», en SM, II, col 249 Para SPICQ, Satan no puede ser comprendido como una representacion simbolica del mal Es un personaje real, determinado, cuyos rasgos son perfectamente coherentes, los de una creatura espiritual mala Es una pieza que no puede ser suprimida sin daño para la Revelacion Es elemento esencial en el misterio del mal La fe cristiana no puede proclamar la soberania de Jesus sin afirmar la derrota de su enemigo Cf «L'existence du Diable appartient a la revelation du NT» *Com* 4 (1979) 27

cia de los ángeles y su papel acerca de los hombres es un elemento de la fe cristiana Tienen un lugar indispensable en el conjunto del misterio de la fe» [25]

En conclusión La existencia de los ángeles y los demonios es una verdad de fe revelada en la Escritura, la Tradición y el Magisterio constante de la Iglesia, como queda expuesto más arriba

3 Afirmaciones de la teología acerca de los ángeles y demonios

a) *Los ángeles son creaturas* La Escritura no habla directamente de su creación, pero los presenta como seres dependientes de Dios y a su servicio Col 1,16 afirma que tanto lo visible como lo invisible ha sido creado en Cristo Esta afirmación es recogida por la Iglesia y queda estampada en las profesiones clásicas de fe

Entre los Padres abundó la idea, a partir del siglo IV, de que los ángeles habían sido creados antes que el resto de las cosas visibles Sin embargo prevaleció la idea de la creación simultánea, como aparece en la profesión de fe del Lateranense IV

b) *Su naturaleza* Ha sido un punto discutido entre los teólogos, sin llegar a ninguna conclusión definitiva La Iglesia los ha considerado siempre como seres espirituales intermediarios entre Dios y el mundo [26].

c) *Conocimiento, etc* El problema del conocimiento, volición, amor, actuación de los ángeles, así como su orden jerárquico, han sido objeto de grandes discusiones entre los teólogos, sin que se haya llegado a coincidencias notables dignas de tenerse en cuenta Auer, hecha la síntesis de lo que la teología afirma acerca de los ángeles, concluye «Desde lo que acabamos de decir puede vislumbrarse lo difícil que resulta formular afirmaciones categóricas sobre lo que en sí son los ángeles Lo cual no debe sorprender, cuando todo lo real, y muy especialmente el propio hombre, es un misterio» [27]

4 Los ángeles servidores

Son muchos los textos tanto del AT como del NT que presentan a los ángeles como servidores de Dios en la realización de su proyecto

[25] P M Gal, «Angel», en DEB, 73-76

[26] Una exposicion amplia sobre todos estos temas especulativos puede verse en DTC I, col 1189-1271 en el vocablo «Angel» Mas breve en J Michl, CFT, I, 113-128

[27] J Auer, *El mundo, creacion de Dios* o c , 491

de salvación Cito una muestra En Gén 16,72 Agar, Gén 21,11 Abrahan, Jos 5,13 Josué En Tobit el angel Rafael conduce a Tobit El Sal 91,11 «manda a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos» Sal 34,8 «El angel del Señor acampa en torno a sus fieles y los protege»

En el NT Gabriel es intermediario de Dios en el anuncio a Zacarías y María (Lc 1,5-38), los ángeles anuncian a los pastores la buena nueva del nacimiento del Salvador, le sirven a Jesus terminado el ayuno del desierto (Mc 1,13), le consuela un ángel en el Huerto de los Olivos (Lc 22,43), le acompañaran en la ultima venida (Mt 24,31) Los ángeles anuncian a las mujeres la resurrección de Jesus (Mt 28,5) Un angel conduce a José en los difíciles momentos de la infancia de Jesus (Mt 1-2)

Se dan también intervenciones de los angeles en los primeros años de la Iglesia En la Ascensión del Señor «dos hombres vestidos de blanco» se aparecen a los apóstoles para decirles que este Jesus, que ha subido al cielo, volvera (Hch 1,10) Cuando el Sanedrín mete a los apostoles en la cárcel «Pero un ángel del Señor, abrio las puertas de la cárcel durante la noche, y cuando los sacaba dijo Id, y puestos en pie, exponed al pueblo en el templo todo lo de esta vida que salva» (Hch 5,19s) [28] La carta a los Hebreos explicita claramente este servicio de los angeles «Y de los ángeles, ¿a quien ha dicho alguna vez siéntate a mi derecha hasta que ponga tus enemigos como escabel de tus pies? ¿No son todos espiritus servidores, enviados en misión de servicio a causa de los que van a heredar la salvacion?» (Heb 1,13-14)

«Siguiendo la tradición del judaísmo tardio, los Padres de la Iglesia enunciaron de diversos modos que tanto a la Iglesia en su conjunto como a cada una de las partes confiadas a los obispos les han sido adjudicados ángeles como vigías y protectores» [29] En su comentario a los salmos escribe San Hilario «Recordamos que hay muchos poderes espirituales, que se llaman ángeles, o presidentes de las Iglesias [ ] La naturaleza de Dios no necesita de su intercesión, sino nuestra debilidad Han sido enviados en beneficio de aquellos que heredarán la salvación, Dios no ignora nada de lo que hacemos Es nuestra debilidad la que necesita el ministerio espiritual para rogar y merecer» [30]

[28] E TOURÓN, «Angeles», en *Nuevo Diccionario de Mariologia* (Madrid 1988) 82-100

[29] M SEEMANN, MS II, 1092 M SCHMAUS «En el tiempo de salvacion que media entre la resurreccion y la segunda venida de Jesucristo, los angeles, obedeciendo a las disposiciones divinas, prestan su auxilio y su atencion a la Iglesia, a la humanidad entera y a cada individuo ordenado a Cristo» *El Credo de la Iglesia catolica* o c , I, 450

[30] S HILARIO, *Tractatus super Psalmos* 129,7 S JUAN DAMASCENO «(los ange-

Con gran precision describe la relación Cristo-ángeles San Juan Crisóstomo en su funcion respectiva en nuestra salvación «Este es el oficio de los angeles servir a Dios para nuestra salvacion Por lo tanto este es el oficio del ángel, hacerlo todo para la salvacion de los hermanos más aun, es oficio del mismo Cristo, porque Cristo da la salvación como señor, los angeles como servidores» [31]

La idea del angel de la guarda viene a ser una concrecion de este servicio que los angeles hacen a la Iglesia de Cristo Ya entre los Padres se afirma que cada hombre tiene un ángel que le protege Decia San Juan Crisostomo «Cada creyente tiene un ángel, pues también desde el comienzo cada hombre creado en rectitud tiene un angel» [32]

La doctrina del angel de la guarda no ha sido determinada por ningun acto oficial de la Iglesia Su predicación corre a lo largo de los siglos Es de todos conocida la devocion al ángel de la guarda Un exponente del arraigo de esa devocion es la conocida oración recitada diariamente en muchos sectores de la Iglesia «Angel de Dios, bajo cuya custodia me puso el Señor con amorosa piedad, a mi que soy vuestro encomendado, alumbradme hoy, guardadme, regidme y gobernadme Amén»

Es interesante recoger aquí lo que escribe Sutter «Un angel especial nos protege continuamente, nos custodia es el angel custodio o de la guarda (nombre sugerido por el salmo 90,11) Aunque no sea de fe que cada hombre tiene su propio angel, es decir, distinto del de los demas hombres, los teologos son generalmente de tal opinion» [33]

Es verdad que la Iglesia no ha definido nada respecto a la custodia de los ángeles La persistencia de la fiesta de los angeles custodios en la liturgia renovada posconciliar el día 2 de octubre es un signo claro y fehaciente de la aceptación de esta doctrina por parte de la Iglesia actual

Considera Von Balthasar que «angeles y demonios son personajes en el "teodrama" Los ángeles son agentes que acompañan al Verbo encarnado en su obra y que pueden ejercer funciones y poderes sobre todas las esferas de la creación, sobre todo sobre la historia individual y social de los hombres (como angeles de la guarda o

les) son fuertes y estan prontos para cumplir la voluntad de Dios y son encontrados enseguida alli donde son enviados por la voluntad de Dios Custodian tambien las partes de la tierra presiden las naciones y regiones, segun han sido colocados por el sumo Hacedor, gobiernan nuestras cosas y nos ayudan a nosotros » *De fide orthodoxa* 2,3

[31] S Juan Crisóstomo, *Hom in Epistulam ad Hebraeos,* 3,2 Sobre el papel de los angeles y demonios en el «teodrama» puede verse lo que escribe Von Balthasar en *Teodramatica* III, 449-460

[32] S Juan Crisostomo, *Hom 3 in Col 4*

[33] A de Sutter, «Angeles», en DE, I, 120 Cf M Schmaus, *Teologia Dogmatica* o c , II, 262, Auer, *El Credo* o c , I, 552s, Seemann, MS, II, 1092

como "ángeles de los pueblos"). Esta intervención suya en el mundo no interrumpe su servicio legítimo en el cielo. También lo demoníaco juega un papel innegable en la vida de Cristo y en la de la Iglesia, no en servicio del reino, sino en oposición» [34].

5. La tentación

Ya desde las primeras páginas de la Escritura aparece el demonio como el seductor del hombre contra Dios (Gén 3,1-5; cf. Sab 2,24). Cristo en el desierto padeció las tentaciones del demonio y en la oración del «Padre nuestro» nos invita a pedir ser liberados del maligno. Pedro advierte en su primera carta que el demonio, como león rugiente, anda buscando a quién devorar (5,8). Pablo pone en vela a los cristianos de Éfeso contra los ataques del diablo y los invita a que se armen contra él para la lucha: «Vestíos la armadura de Dios, para que podáis resistir las estratagemas del diablo; porque no entablamos el combate contra una criatura humana, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra las fuerzas espirituales del mal (que están) en las regiones del aire» (6,10-12).

Es constante la ascética cristiana de todos los siglos en insistir en esta misma enseñanza. Como armas del combate ha señalado preferentemente la oración, la mortificación y el ayuno. La certeza en la victoria, en virtud de los méritos de Cristo, le mantiene al cristiano firme en la lucha y esperanzado. Para llegar a ese final feliz ha de tener como norte de su vida el mismo de Cristo: hacer en todo la voluntad del Padre.

Si bien es verdad que el demonio actúa en la tentación, no se puede inferir de ahí que siempre y toda la tentación es del diablo y que sólo en la tentación ejerce su actividad. El desorden interno del corazón, de donde salen los malos deseos (Mc 7,20-23), y el mundo, que está todo él sometido al maligno (1 Jn 5,19), comparten la responsabilidad de la tentación. De ahí la dificultad para separar en el corazón humano las acciones de los distintos espíritus. Pablo intentó establecer unas reglas para el discernimiento indicando los frutos de la carne y del Espíritu (Gál 4,16-26).

Siguiendo esta tradición Hermas en su *Pastor* sugiere reglas para el discernimiento: «¿Cuáles son, señor —le dije—, las obras del mal deseo, que llevan los hombres a la muerte? Dámelas a conocer y me abstendré de ellas. —Escucha en qué clase de obras el mal deseo da muerte a los siervos de Dios. El que sobre todos descuella es el de-

[34] *Teodramática*, III, 453s.

seo de la mujer ajena, o del marido, luego el lujo de la riqueza, de comidas abundantes y vacuas, lo mismo que de bebidas y de otros muchos placeres. Porque todo placer es necio y vacuo para los siervos de Dios. Así, pues, estos deseos son malos y dan la muerte a los siervos de Dios. Porque este deseo malo es hijo del diablo [...] Quisiera saber, señor —le dije—, de qué modo tengo que servir al buen deseo. Escucha —me dijo—. Practicarás la justicia y la virtud, la verdad y el temor del Señor, la fe y la mansedumbre y todos los otros bienes semejantes. Si estas virtudes practicares, serás siervo agradable de Dios y vivirás para él. Y todo el que sirviere al buen deseo, vivirá igualmente para Dios» [35].

No es Hermas el único que establece estas normas de conducta y discernimiento. Le siguen en Oriente Orígenes [36], Cirilo de Jerusalén [37], y en Occidente Agustín [38], Casiano [39], Gregorio Magno [40].

Son de todos conocidas «Las reglas para conocer los espíritus» que, sacadas de su propia experiencia, consignó San Ignacio de Loyola en el *Libro de los Ejercicios Espirituales* (n.313-336).

En nuestros días Pablo VI se pregunta: «¿Existen señales, y cuáles, de la presencia de la acción diabólica? ¿Y cuáles son los medios de defensa contra un peligro tan insidioso? La respuesta a la primera pregunta supone mucha cautela, si bien las señales del maligno parecen hacerse evidentes (cf. Tert. *Apol.* 23). Podremos suponer su acción siniestra allí donde la negación de Dios se hace radical, sutil y absurda; donde la mentira se afirma hipócrita y poderosa, contra la verdad evidente; donde el amor es eliminado por un egoísmo frío y cruel; donde el nombre de Cristo es impugnado con odio consciente y rebelde (cf. 1 Cor 16,22; 12,3), donde el espíritu del Evangelio es mistificado y desmentido, donde se afirma la desesperación como la última palabra, etc. [...] A la otra pregunta: ¿Qué defensa, qué remedio oponer a la acción del demonio? La respuesta es más fácil de formularse, si bien sigue siendo difícil de actualizarla. Podremos decir: todo lo que nos defiende del pecado nos defiende por ello mismo del enemigo invisible. La gracia es la defensa decisiva. La inocencia adquiere un aspecto de fortaleza» [41].

[35] *El Pastor,* Mand. 12, 1-3.
[36] *De Principiis* III, 2,4.
[37] *Catequesis* 16, 15-16.
[38] *De Genesi ad litteram,* 12, 13-14,28. *De civitate Dei* 14,28.
[39] 2.ª Conferencia.
[40] *Moralia,* 9,13,20.
[41] «La defensa contra el demonio, una de las necesidades mayores de la Iglesia», en la Audiencia general de 15-11-72: *Ecclesia* (1972) 1606.

6 La posesión demoníaca

Es una de las formas de la actividad del demonio «Consiste, segun Balducci, en un dominio despótico que el demonio ejerce sobre el cuerpo e indirectamente sobre el alma de una persona [ ] Se caracteriza por dos elementos *a)* presencia del demonio en el cuerpo del hombre, *b)* ejercicio de un poder por parte del propio demonio» [42]

En este punto hoy se requiere una gran cautela, tanto a la hora de interpretar como verdaderas posesiones diabólicas las presentadas así por los evangelistas, como las que hoy se presentan con frecuencia en la vida de la Iglesia Los especialistas creen que algunas de las posesiones referidas en el Evangelio pueden ser enfermedades Escribe Navone «Aunque en algún caso atribuyen a un espíritu lo que nosotros consideramos una epilepsia o una locura, no hay duda de que en muchos casos hablan de un exorcismo real de diablos reales» [43]

Los exorcistas actuales coinciden al afirmar que son pocos los casos reales de posesión entre aquellos que piden los exorcismos De ahí la prudencia con la cual actua la Iglesia, como abiertamente se desprende de las instrucciones dadas en el nuevo ritual [44]

La aparición reciente del Nuevo Ritual del exorcismo, así como la designación en muchas diocesis de exorcistas, indican que la Iglesia sigue admitiendo no sólo la posibilidad de la posesión diabólica, sino el hecho de que se den casos reales [45]

7 La infestación diabólica

Entre los supuestos fenómenos atribuidos al demonio señalan también la infestación Distingue dos clases Balducci La local, que

[42] C BALDUCCI, *Los endemoniados hoy* (Alcoy 1965) 11 Cf I RODRÍGUEZ, «Demoniaca (posesion)», en DE, 543

[43] J NAVONE, «Diablo/Exorcismo», a c , 356 J B CORTES y F M GATTI admiten la existencia del demonio, la posibilidad de las posesiones diabolicas, pero afirman que no se pueden probar como reales con certeza ni las de los relatos evangelicos ni las que como tales se aducen en la historia de la Iglesia Por eso concluyen su libro «Es nuestra conviccion que los exorcismos ni ahora ni nunca han estado justificados, y que, por tanto, no deben ser tolerados ni permitidos por mas tiempo» *Proceso a las posesiones y exorcismos* 277

[44] Cf capitulo XIV, apartado 13

[45] Cf R LAURENTIN, *El demonio ¿simbolo o realidad?* o c , 106-116 J A SAYES, *El demonio ¿realidad o mito?* o c , 157-179 I RODRÍGUEZ, «Demoniaca (posesion)», en DE, I, 543-546 Niega la posesion diabolica J A RUIZ DE GOPEGUI, que la define en estos terminos «El fenomeno de la posesion puede ser interpretado como proyeccion colectiva sobre una victima de los temores y distorsiones de un determinado grupo social» «Las figuras biblicas del Diablo y de los demonios ante la cultura moderna» *Sel Teo* 38 (1999) 273

«consiste en una actividad que el demonio directamente desarrolla sobre la naturaleza inanimada y animada inferior, para llegar despues indirectamente al hombre, en relación con el cual reviste siempre carácter maléfico La infestación personal no es más que "una serie de tentaciones mas violentas y mas reiteradas que las tentaciones ordinarias", puede ser externa o interna, según que se ejerza sobre los sentidos externos o internos» [46]

A esta actividad diabólica se atribuyen en la hagiografía padecimientos extraordinarios que han sufrido algunos santos, como el Santo Cura de Ars, San Juan Bosco, Santa Gema Galgani y otros muchos Son objeto también de estos maleficios, según Balducci, los exorcistas y los demonologos [47]

Personalmente creo que todos estos fenómenos han de ser muy seriamente analizados antes de atribuirlos a causas extrafísicas o extrahumanas No va en contra de la santidad de un hombre el tener alucinaciones, que nacen de su propia psicología y le torturan profundamente La cautela recomendada por la Iglesia para el reconocimiento de una posesión diabólica ha de ser aplicada, si cabe con más rigor, a estos casos

8 Seres personales

Admitida la existencia de los ángeles y demonios surge una pregunta en la problemática actual, sobre todo en referencia al demonio ¿Estas criaturas son personas? Rahner responde los ángeles «pueden ser concebidos como principios creados, finitos, conscientes de sí mismos y, con ello, libres y personales, que entran en la estructura de órdenes parciales en el universo» [48] En su encíclica *Humani generis* señalaba Pío XII como uno de los errores teológicos el que algunos cuestionasen si los ángeles eran seres personales (Dz 2318 DS 3891) La personalidad de los ángeles no crea problema especial entre los que admiten su existencia

[46] O c , p 3 En su libro *Il diavolo* recoge Balducci la siguiente descripcion de una infestacion de una casa hecha por un parasicologo «es aquel fenomeno misterioso por el cual en un determinado lugar, habitado o deshabitado, se repiten por un periodo determinado de tiempo extrañas manifestaciones como sonidos cuyo origen no puede atribuirse a la naturaleza, rumores de pasos, gritos, risas, movimientos espontaneos de objetos, olores, vientos frios sin que haya alli corrientes de aire, y hasta visualizaciones de apariciones espectrales» 192

[47] Cf *Il diavolo* o c , 197-204, donde cita testimonios personales

[48] K Rahner, «Angelologia», en SM, I, col 163 Schmaus escribe «La Escritura enseña, pues, que los angeles son seres reales y personales» *Dogmatica,* II «Dios Creador», 247

En cambio, cuando se pregunta por la personalidad del demonio la respuesta no es uniforme. Es necesario definir antes qué se entiende por persona. Si por persona entendemos un ser consciente, inteligente y con capacidad de tomar decisiones, es evidente que el demonio es persona. El hecho de que su origen se deba a un pecado personal está pregonando a voces que el demonio es un ser personal. Cree Von Balthasar que el demonio es algo más que la suma de todos los pecados de los hombres. Un poder que no puede ser comprendido por la razón humana. Pero no puede tenerse por credulidad la experiencia de ese poder de tantos santos, entre los cuales cita a San Juan Bosco y el Santo Cura de Ars [49]. Si por persona se entiende además capacidad de relación, de amar, de entregarse, de encuentro, el demonio no es persona. El diablo, lleno de envidia y de odio, es elemento disgregador, pervierte la comunicación. Es mentira. En este sentido es más bien «no-persona» [50].

9. Sentido de la fe en los ángeles y demonios

La existencia de los ángeles relativiza al hombre dentro de la creación. No es el único en la creación que ha de dar gloria a Dios. También los ángeles cumplen con ese fin. Ellos son también respuesta desde la creación a la glorificación del Creador. En su liturgia la Iglesia se une en todas las celebraciones de la Eucaristía a la alabanza que los ángeles tributan a Dios en el cielo.

[49] H. U. von Balthasar, «Comment en arrive-t-on á Satan?»: *Com* 4 (1979) 8. Schnackenburg se pregunta: «¿Qué pensar del vasto y profundo poder del mal? ¿No se debería referir el mal únicamente a la maldad humana y al influjo de la historia, dado que las representaciones de los demonios están condicionadas por el tiempo y en la figura de Satanás o del diablo confluyen muchas representaciones que le convierten en una figura problemática? ¿No se debería renunciar del todo al pensamiento de un poder espiritual "personal" del mal, aún al mal? Me parece que esto sería un sofisma nefasto. Porque como en el caso de "los Principados y Potestades" de la literatura paulina hay que mantener la idea de una potencia sobrehumana que tiraniza a los hombres, a pesar de todos los modos de decir condicionados y conformes al tiempo, así en el caso de Jesús. Sólo Dios en su potencia superior puede, según el mensaje de Jesús, superarla. Jesús proclama este anuncio, y sin esta premisa su predicación pierde el propio fundamento y el propio sentido. Quién sea este malo con mayor exactitud, cómo se llama, de dónde sale, cómo se hizo malo, queda sin contestar por Jesús. Deja que quede este misterio del malo. Sólo le preocupa que nosotros estemos libres del malo y que no dejemos de orar: no nos lleves a la tentación, sino líbranos del Malo»: «Das Problem des Bösen in der Bibel», en *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche* (Düsseldorf 1979) 31.

[50] K. Lehmann, «Le mystére du Mal»: *Com* 4 (1979) 17. Cf. C. Spicq, «L'existence du Diable appartient á la révélation du Nouveau Testament»: *Com* 4 (1979) 19-27.

Hablar del diablo es ahondar en el conocimiento del hombre y de Cristo. La fe en el diablo lleva a comprender mejor la fuerza del pecado en el mundo. Es verdad que el pecado proviene del corazón humano por el abuso de su libertad. Pero la barbarie que el hombre ha sembrado en la historia hace sospechar que no es él la única causa de su propio mal. Existe una fuerza superior que le impulsa a cometer ese mal. Por así decirlo, a desbordarse a sí mismo sin perder el dominio de su voluntad y sin que desaparezca su culpabilidad. Hay una cierta incapacidad en el hombre para superar esa fuerza del mal.

El NT cuando habla del maligno lo hace como trasfondo de la Cristología. La victoria de Cristo sobre el mal es el anuncio central del Evangelio. Existe una fuerza del mal superior al hombre. Cristo la ha vencido y en virtud de esa victoria todo hombre puede lograr la suya. Aparece así desde la fe en el diablo la incapacidad del hombre y la necesidad de Cristo para vencerla.

10. **El problema del lenguaje**

Hay que hablar de los ángeles y demonios, porque es una verdad que forma parte del contenido de la revelación. Pero al hacerlo, hay que procurar colocarla en su sitio. Nunca en el centro. Es una verdad periférica, aunque no eliminable.

Al hablar de ellos se impone la distinción entre lo que es vinculante y lo opinable. Es de fe: que son creaturas de Dios, algunas permanecieron fieles y otras por una decisión libre se pervirtieron. Los ángeles están al servicio de Dios en la realización del proyecto divino de salvación. Los demonios obstaculizan ese plan tentando al hombre. Es opinable: la naturaleza del pecado de los demonios; en qué sentido son espíritus puros; cómo conocen, quieren, obran, su número y jerarquía.

Ante el problema de los ángeles y demonios, conocidos sólo desde la fe, el hombre ha inventado modos de expresión mediante imágenes o símbolos que hagan presente su existencia. Es evidente el peligro que tienen estas imágenes de falsear la naturaleza de aquellos que quieren representar. Es necesario proceder con cautela y cambiarlas según la mentalidad de cada época. Hay que reconocer que los ángeles y demonios han sido objeto de figuraciones grotescas, que deberían desaparecer en la pastoral moderna, conservando aquellas que por formar parte del arte han de ser conservadas como tales y como expresión del gusto de una época determinada.

11. Teología protestante

En tiempo de la Reforma, Lutero y Calvino se mantienen en la fe de la existencia de los ángeles y demonios, pero rechazan la reflexión teológica de los escolásticos sobre ellos así como la jerarquía angélica.

En el siglo XVII abunda la producción teológica y literaria acerca de los ángeles. Entre los anglicanos hay que recordar las obras de Milton: «El Paraíso perdido, El Paraíso encontrado». En los siglos XVIII y XIX mantienen la fe en los ángeles y los demonios las tendencias más conservadoras. Ya en el siglo XVII había surgido la interpretación alegórica tanto de los ángeles como de los demonios. Schliermacher cree en los ángeles, pero niega la existencia de los demonios. Esta doctrina es un modo de pensar humano folclórico que emplean los autores bíblicos sin garantizar su verdad [51].

Barth ha escrito una demonología y una angelología complejas. No duda en admitir la existencia de los ángeles por testimonio de la Escritura como un signo de la pobreza del hombre, que ha de fiarse de la palabra de Dios, aunque parezca extraña. También admite la existencia del demonio, pero no es una creatura, sino una tercera forma de ser intermedia entre Dios y el mundo. Satanás es *Das Nichtige,* lo negativo, es decir, el efecto de la repugnancia que Dios experimenta ante lo incompleto de la creación. Al final de la historia desaparecerá. Satanás es el «todavía no» de la creación en camino, destinado a ser anulado al final de la historia [52]. A Barth le han seguido otros protestantes como E. Brunner, P. Althaus, Künnet...

Tillich opina que los ángeles y demonios son figuras representativas del bien y del mal presente en la realidad. Para Bultmann son un residuo de superstición infantil que hay que hacer desaparecer.

De Lutero a nuestros días el pensamiento protestante ha oscilado pendularmente de una fidelidad a la postura del fundador a la negación [53].

12. La Iglesia ortodoxa

Después del cisma de Miguel Cerulario la angelología es más un tema de piedad cristiana que de reflexión teológica. Por eso, las mejores fuentes de la angelología ortodoxa son los libros litúrgicos. En esta piedad litúrgica oriental los ángeles tienen mayor importancia

[51] Cf. G. TAVARD, «Los ángeles», a.c., 86.
[52] Cf. ibid., 89: un juicio atinado sobre Barth.
[53] Cf. ibid., 83-89. G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo,* o.c., 288s.

que en la occidental. Los teólogos se contentan con exponer las implicaciones de la Liturgia.

La Liturgia de San Juan Crisóstomo, la de mayor uso en el año eclesiástico, alude a los ángeles mucho más que la liturgia romana.

Los teólogos ortodoxos se preocupan más de repetir la doctrina de los Padres Griegos que de desarrollar nuevas teorías. No faltan, con todo, quienes arriesgan ideas no del todo corrientes.

Escritores ortodoxos del siglo XIV subordinan los ángeles no sólo a Cristo, sino también a María, a la que consideran como medianera de los ángeles. Así Gregorio Palamas, Nicolás Cabasilas. El siglo XIV trajo también la influencia de la teología latina en las profesiones de fe de los teólogos ortodoxos. Así Jorge Escolarios, traductor de Santo Tomás, está influenciado en su angelología por el tomismo.

La profesión de fe de Pedro Moghila, metropolita de Kiev (1633-1646), que fue aprobada por el «Sínodo permanente» en 1643, es un buen resumen de la doctrina tradicional de los ortodoxos. Profesa la creación de los ángeles, su espiritualidad, su servicio a Dios, su ayuda a los hombres, protección a las provincias, reinos, ciudades, monasterios, iglesias y personas particulares. Intenta explicar la caída voluntaria de los ángeles malos y el poder de los demonios. La maternidad divina la colocó a María por encima de todos los ángeles.

En la actualidad apenas ha habido novedades en la angelología ortodoxa, que sigue siendo fiel a su liturgia [54].

[54] Cf. G. TAVARD, «Los ángeles», a.c., 75-80.

APÉNDICE

EL SATANISMO

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Sectas y cultos satánicos* (Madrid 1999); AGUILAR, C. - RUBIO, F. G., *El libro de Satán. Todo lo que hay que saber sobre el culto al diablo,* o.c.; BALDUCCI, C., *Adoratori del diavolo e rock satanico,* o.c.; CARBALLAL, M. - CARRIÓN, G., *El diablo. El síndrome del maligno,* o.c.; FERRARI, G., «El fenómeno del satanismo»: *OR* (27-1-1997) 11; GUERRA, M., «El satanismo y el luciferismo, dos formas de religiosidad alternativa y mágica en nuestro tiempo»: *Burgense* 41/1 (2000) 107-142; ID., *Diccionario enciclopédico de las sectas,* o.c.; INTROVIGNE, M., *Indagine sul satanismo. Satanisti e antisatanisti dal secento ai nostri tempi,* o.c.

Los fenómenos denominados satánicos han estado presentes, bajo formas diversas, en la historia de la Iglesia. Lo específico del siglo XX ha sido la aparición de las religiones satánicas formales, legalmente reconocidas, y de muchas agrupaciones o sectas, generalmente de pocos miembros, que trabajan en la más absoluta clandestinidad. Ferrari define al satanismo como culto a Satanás: adoración, veneración, evocación.

Uno de los grandes promotores de este movimiento fue Aleister Crowley, nacido en Leamington Spa (Inglaterra) en el año 1875. Reaccionó fuertemente contra la educación puritana que había recibido y se entregó al placer libidinoso. Le llamaron el «Hombre más pervertido de este mundo», título del que él se vanagloriaba. Fundó una secta que llamó «La orden de la Estrella de Plata». Fue también el fundador en Inglaterra de la sección británica de la «Orden del Templo del Oriente», fundada en Alemania por el francmasón Teodoro Reuss. En 1920 funda en Cerdeña un convento de Satán, en el que se practicaban orgías de sexo y droga y se inmolaban perros y gatos sobre el cuerpo de una virgen. Después de una vida agitada muere en California a los 72 años de edad en 1947. Se le considera el padre del satanismo moderno.

Otro personaje de gran influencia en el satanismo moderno ha sido Antón Szandor La Vey, que nace en Estados Unidos el año 1930. Es el fundador de «La Iglesia de Satán», reconocida oficialmente en California. Publica en 1975 *La Biblia satánica,* en la que delinea la verdadera doctrina del satanismo y escribe sus propias

bienaventuranzas. Es también autor del *Ritual satánico,* parodia sacrílega de los ritos cristianos [1].

No existe una uniformidad total en los ritos practicados por las distintas sectas, aunque sí guardan un gran parecido. Sin duda el más significativo es la «misa negra». La describe Ferrari en estos términos: «El rito es oficiado por un celebrante, un diácono y un subdiácono; como instrumentos se usan algunos cirios, un pentáculo invertido, un cáliz lleno de vino o de licor, una campanilla, una espada, un aspersorio o falo, y un crucifijo invertido; también se usa una hostia auténticamente consagrada. El altar de la misa negra es una mujer desnuda y los participantes llevan vestidos negros con capucha. El rito imita, más o menos, el de la misa católica con las oraciones recitadas en latín, inglés y francés. Naturalmente, en lugar de invocar el nombre de Dios se invoca el de Satanás; se invocan nombres diversos de demonios; se recita el padrenuestro en sentido contrario y negativo (padre nuestro que estás en el infierno), se lanzan invectivas contra Jesucristo, y la hostia es profanada de varias maneras (utilizándola en prácticas sexuales, pisoteándola repetidamente con odio)» [2].

Entre los luciferianos existe la «misa roja». «Se llama así porque casi todo lo visible en ella es de color rojo: las paredes del local (pintadas de rojo o cubiertas de cortinas de este color), el altar (recubierto de terciopelo rojo), las togas de los participantes, menos las vestiduras del "sacerdote" que son de terciopelo negro. Sobre el altar hay una imagen de Lucifer en figura de un joven de especial belleza con alas desplegadas, con la tiara pontificia y la corona real, símbolo del papado y de la realeza, realizando la unión sexual sobre un cocodrilo. Leen pasajes de la Biblia de Lucifer que creen haber sido revelada directamente por Lucifer a "Nasha", Gran Maestro de la Lucifer-G, una secta luciférica, en Colonia (Alemania) los días 13-15 de febrero de 1975. Toman una bebida de efectos similares a los del LSD, que les ayuda a caer en trance. Al parecer no sacrifican víctimas humanas. Pero está más sexualizada (escenas del baño, unión sexual, etc., del hombre y la mujer que representan al ser andrógino, unión sexual de todos los participantes, etc.)» [3].

Se da también el «pacto con el demonio». En un programa de televisión en el mes de febrero de 2001 un joven español reconocía su pacto y hablaba elogiosamente de él a cara descubierta. Consiste en una entrega total o parcial de la vida al diablo para conseguir algo de él. «Se llama así un compromiso, avalado a veces con voto, escrito o,

[1] Cf. R. LAURENTIN, *El demonio...,* o.c., 165ss.
[2] L.c.
[3] M. GUERRA, «El satanismo...», a.c., 126.

al menos, firmado con la propia sangre, por el cual alguien se "consagra" a Satanás o Lucifer y entrega su alma, su vida, etc. A veces se hace sólo por devoción o adoración, más veces como medio y condición de iniciación en algunas sectas demoníacas, las más rígidas. En estos casos prevalece el sentido religioso. Pero, de ordinario, se hace el pacto de índole mágica, condicionado al éxito en sus actividades profesionales, negocios, placeres, etc.» [4].

La existencia y proliferación de estas sectas es innegable y de ello dan testimonio las policías, los jueces, los exorcistas, los convertidos y los medios de comunicación social. Ante este fenómeno surge la pregunta: ¿Por qué, cuál es su causa, qué factores lo determinan?

Manuel Guerra compara el demonismo, cuyas dos manifestaciones son el satanismo y luciferismo, con un lago formado por ríos de distinto caudal: *1)* el contracristianismo, *2)* la evocación de los espíritus, *3)* el pansexualismo y la magia sexual, *4)* el sacrificio de animales y de personas, *5)* el ocultismo [5]. Es evidente que todos estos elementos están presentes en los distintos ritos que celebran las sectas satánicas. No los han inventado ellos. Existían en otras religiones primitivas. El descubrir los componentes rituales no da respuesta a la pregunta que hemos formulado.

René Laurentin va más lejos: «Estos ritos sacrílegos absurdos, ¿se pueden explicar psicológicamente por un "desquite" liberador y contestatario? Sí, en parte, pero la perversidad refleja la influencia y la firma del demonio. Él, que ha invertido el Amor esencial en odio y que ha destruido en su ser la imagen de Dios, trata de degradarla en los otros para hacer de ellos también infrapersonas, no-personas, incluso infraanimales a su imagen: "hijos del diablo" por el pecado, como enseña el Evangelio (Jn 8,38.41). Prosigue ritualmente su obra iconoclasta en efigie, mediante la blasfemia de los signos sagrados y de Dios, a quien representan. Pues los demonios creen y tiemblan según la epístola de Santiago 2,19» [6].

El recurso a la presencia del demonio en los ritos satánicos, cuya crueldad se eleva a cotas tan altas, como explicación de esa loca barbarie es aceptable, siempre y cuando se presente como mera hipótesis. Se trata de fenómenos muy complejos, que han de ser analizados por las ciencias antropológicas. Aun así quedará siempre una zona oscura, porque el hombre sigue siendo un misterio para sí mismo.

La constatación del demonio como agente principal que mueve los hilos de la tragedia se apoya en la tesis de que esa barbarie tan in-

[4] Ibid., 140.
[5] Ibid., 109s.
[6] *El demonio...*, 197.

humana supera la capacidad de mal que existe en el corazón del hombre. Este raciocinio no carece de verosimilitud, pero la consecuencia no pasa de ser una mera hipótesis de trabajo. La conclusión sería apodíctica, si conociéramos los límites de la maldad humana. Hoy por hoy no los sabemos, como queda indicado más arriba, y esto aconseja máxima prudencia para no dar como definitivo lo que en realidad es una mera hipótesis. La cautela aconsejada por la Iglesia para discernir sobre la posesión demoníaca y la consulta con otros especialistas en materias afines han de ser tenidas en cuenta también en este asunto.

La existencia del demonio no se funda en sus supuestas intervenciones en el hombre o en la sociedad, sino en la fe de la Iglesia, manifestada en la Escritura, Tradición y Magisterio. Pero la creencia en el diablo no justifica que se le convierta en una especie de *deus ex machina* que explique las aberraciones sociológicas de la humanidad.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «ANTRO-
POLOGÍA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL», DE LA BI-
BLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA
22 DE FEBRERO DEL AÑO 2002, FESTIVI-
DAD DE LA CÁTEDRA DEL APÓSTOL
SAN PEDRO, EN LOS TALLERES
DE SOCIEDAD ANÓNIMA DE
FOTOCOMPOSICIÓN, TA-
LISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI